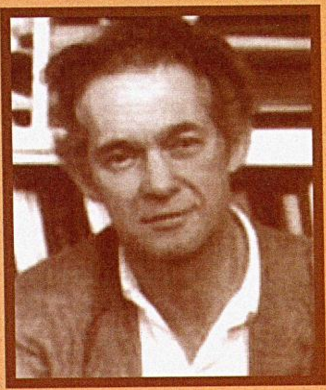
كريستوف فولف

علم الأناسة

التاريخ والثقافة والفلسفة

نقل: البروفيسور أبو يعرب المرزوقي



كريستوف فولف

أستاذ دكتور في علم التربية العامة والمقارنة وعضو في مركز الاختصاصات المتعددة للأناسة التاريخية ولمجال البحث الخاص في ثقافات الإنشائي بجامعة برلين الحرة. وهو باحث ثابت وأستاذ زائر في العديد من جامعات أوربا وأمريكا وكندا اليابان مثل: جامعة ستانفورد وجامعة طوكيو وجامعة باريس ننتار وسان دوني ودوني ديدرو وجامعة أمستردام وستوكهولم وجامعة لندن ومؤسسة سان كارلو بمودينا. له عدة مؤلفات في الأناسة وفي الأناسة التربوية وهو ناشر ومشارك في مجلة علم التربية وسلسلة الأناسة التاريخية وهو الرئيس المشرف على تسيير مجلة باراجرانا المجلة العالمية لتاريخ الأناسة.

علم الأناسة
التاريخ والثقافة والفلسفة

Anthropologie Geschichte
Kultur Philosophie

تأليف البروفيسور كريستوف فولف

نقل البروفيسور أبي يعرب المرزوقي

كلمة KALIMA

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

بسم الله الرحمن الرحيم

الكتاب : علم الأنـاسـة التاريخ والثقافة والفلسفة

الكاتب : البروفيسور كريستوف فولف

الطّبعة الأولى: 2009 م - 1430 هـ

حقوق الطّبع محفوظة

كلمة KALIMA

ص.ب 2380 أبو ظبي، الإمارات العربيّة المتّحدة www.kalima.ae

هاتف 97126314468+ فاكس 97126314462+

الدّار المتوسّطيّة للنّشر الدار المتوسطية للنشر MEDITERRANEAN PUBLISHER

مدير دار النّشر: عماد العزّالي

5 شارع شطرانة 2073 برج الوزير أريانة

الهاتف: 880 698 70 216 00+ الفاكس: 633 698 70 216 00+

البريد الإلكتروني: medi.publishers@gnet.tn

الترقيم الدولي للكتاب : 978-9973-889-90-4

هذه التّرجمة العربيّة لكتاب: Anthropologie Geschichte Kultur Philosophie

تحيّة المؤلّف
علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة

يؤدي علم الأناسة دورا مركزيا في علوم الروح والثقافة والاجتماع العلوم التي تطلب المساعدة توجيها وتأويلا. ويقتضي ذلك نظرة عامة حول نماذج علم الأناسة الأكثر أهمية مثل نماذج التطور والتأنس والأناسة الفلسفية والأناسة في علم التاريخ والأناسة الثقافية والأناسة التاريخية .

فبعد نهاية الطابع الملزم لمعايير الأناسة المجردة بات من مهام الأناسة التاريخية أن تبحث مستقبلا ظاهرات الإنساني وبناه في مجال يمتد من التطور إلى التاريخ إلى العلوم الإنسانية والنقد الأناسي وأن تفتح لنفسها ضروب طرح السؤال النموذجية المستقبلية.

وفي هذا المضمار تم البحث في الجسد والأسس المحاكية للتعلم الثقافي ونظريات الإنشائي وممارساته والشعائر واللغة والصورة والخيال والموت والغيرية، وفضلا عن ذلك عولجت الأهمية التأسيسية لتعاون الاختصاصات ولتعاون الثقافات وتنوع المنهجيات.

وأشكر من كل قلبي مؤسسة كلمة لما عبرت عنه من استعداد لجعل هذا العمل المهم اليوم بالنسبة إلى تحقيق التفاهم بين البشر جعله في متناول (القراء في) العالم العربي. وأنا مدين بالشكر خاصة لأبي يعرب الذي أنجز هذه الترجمة بكبير الاقتدار وعظيم الالتزام.

كريستوف فولف

برلين في شهر فبراير سنة 2009.

Anthropologie
Geschichte - Kultur - Philosophie

Anthropologie spielt in den Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften eine zentrale Rolle, die nach Grundlagenwissen sowie Orientierungs- und Deutungshilfen suchen, eine zentrale Rolle. Dazu bedarf es eines Überblicks über die wichtigsten Paradigmen der Anthropologie wie: Evolution und Hominisation, Philosophische Anthropologie, Anthropologie in der Geschichtswissenschaft, Kulturanthropologie und Historische Anthropologie.

Nach dem Ende der Verbindlichkeit abstrakter anthropologischer Normen ist es weiterhin die Aufgabe der historisch-kulturellen Anthropologie Phänomene und Strukturen des Menschlichen im Spannungsfeld zwischen Evolution, Geschichte, Humanwissenschaft und Anthropologie-Kritik zu erforschen und sich den aufkommenden paradigmatischen Fragestellungen zu öffnen. Dazu werden folgende Themenfelder untersucht: Körper, mimetische Grundlagen kulturellen Lernens, Theorien und Praktiken des Performativen, Rituale, Sprache, Bild und Imagination, Tod und Geburt.Ferner wird die für die Anthropologie grundlegende Bedeutung von Interdisziplinarität, Interkulturalität und Methodenvielfalt herausgearbeitet.

Herzlich danke ich dem Kalima-Verlag für seine Bereitschaft, diesen für das Selbstverständnis der Menschen heute wichtigen Band der arabischen Welt zugänglich zu machen. Besonderen Dank schulde ich Abou Yaareb, der die Übersetzung mit großer Kompetenz und großem Engagement durchgeführt hat.

Christoph Wulf
Berlin, im Februar 2009

المحتوى

جدول المواد في النص الأصلي

تمهيد

تؤدي مسائل الأناسة دورا مهما في جل العلوم. وفعلا فإنه يمكن أن نتكلم اليوم على منعرج أناسي حصل في الكثير من اختصاصات العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي علوم الثقافة وعلوم الطبيعة. وبفضل تحررها من تمركزها حول ذاتها تنتظر هذه العلوم الكثير (من المنعرج الأناسي). فهي ستكتشف في بعض الحالات مسائل ومشاكل جديدة وفي بعضها الآخر سيُربط ما فيها من معرفة مجزأة بمشاكل أكبر وبمعان ذات نظام ونسقية. ذلك أن الإنسان يتعلق حتى بقشة أمام عدم الأمان في ما هو معياري ومضموني من مجالات هذه العلوم. أما ما درجة الاختلاف في ما ننتظره من الأناسة وما درجة التمايز بين تصوراتها فأمره رهن المقصود بالأناسة. وتقديم جواب عن هذا المسألة هو ما نجدُّ لتحقيقه في هذا البحث.

تقبل الأناسة في مقاربة تنطلق من الدلالة الأصلية للكلمة التعريف كمعرفة لكائن حي يتميز بالمشي قائما (غير مكب)[1]. وتشمل هذه المعرفة عناصر كونية

---

1 ليس مصدر مفهوم الأناسة من اللغة اليونانية الكلاسيكية. وهو ليس خاصة من أرسطو.«فحيثما تكلم أرسطو على الانثروبولوجوس كان قصده ما ترجمه السيد داود روس بالـ«ثرثرة»» أودو ماكار: فصل الانثروبولوجيا الوارد في معجم الفلسفة التاريخي نشر يواشيم رتر الجزء الأول من الألف إلى الجيم بازل شتوتجارت 1971 ص. 362. ونجد في هذا الفصل كذلك تحليلات حول استعمال المفهوم وحول دلالته في الصفحات من 362 إلى 374.

وعناصر خصوصية ذات صلة بالمتنوع التاريخي والثقافي وذات ارتباط وثيق بحال التطور في المجتمع والعلم والفلسفة.

أما من حيث كون الأناسة عنوان فن (=صناعة علمية) فإن مفهومها لا يعود بنا إلى الفكر القديم بل هو يقبل التعريف بكونه ذا تكوين حديث انطلاقا من توجه الفكر إلى الإنسان ذاته أعني أن دلالة المفهوم تحددت في ما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر. وقد ظهرت كلمة الأناسة كعنوان لكتاب أول مرة عند **جيلازو كابالا** سنة 1533 في كتابه المؤلف من ثلاثة أجزاء. فقد عالج في الجزء الأول منه كرامة الإنسان وقيمته. ودرس في الجزء الثاني النزوع الجنسي عند المرأة. ووصف في الجزء الثالث ما يعاني منه الإنسان من نقص وفقر (في القدرات)[2]. وبالتدريج تحققت خلال هذين القرنين المسافة المحررة من إرث الفكر الكلامي (الثيولوجي). وبنفس التدريج (ص.8)
تحقق كذلك توجه نحو الفرد الإنساني كما نجد ذلك في محاولات **منتانيو** حيث تعد ذات الفرد مركز تأمله الأناسي[3].

وقد أصبحت الأناسة مع تطور المجتمع المدني وفلسفة التنوير علما للإنسان. وإذا كان السعي إلى تحقيق كمال الفرد يعد مهمة التربية[4] فإن واجب الأناسة هو تحسين الإنسانية[5]. وقد ميز **إمانوال كنط** في كتابه **الأناسة من منظور ذرائعي** الذي

---

2 راجع أودو بنزن هوفر و مايك روتزل : نحو الأنثروبولوجيا (1533) لصاحبه جاليازو كابيلا. أول استعمال لمفهوم الأنثروبولوجيا معلوم لحد الآن. مجلة تاريخ الطب المجلة الفصلية لتاريخ العلم العدد 26 (1991) ص. 315-320.

3 راجع ميشار ده مونتانيو: «المحاولات» نشر ف. هربارت لوفي زوريخ 1992 الطبعة الثامنة.

4 إن فكرة قابلية التحسين والتربية السلبية فكرة طورها **روسو** في كتابه **الإيميل** «ما الذي علينا فعله لكي نكون هذا الإنسان الفريد ؟ نستطيع الكثير دون شك. وبالذات أن نمنع حصول شيء» جون جاك روسو الإيميل أو في التربية الكتاب1-5 بادربورن 1962 الطبعة الثانية ص. 16.

5 راجع أولرش هرمن: استكمال ما لا يقبل التحسين ؟ ورد في الأناسة بعد موت الإنسان نشر ديتمر كامبر وكريستوف فولف فرنكفورت على نهر الماين 1994 ص.132-153.

ألفه سنة 1798 بين أناسة عضوية وأناسة ذرائعية. وفي حين تحدد الأناسة العضوية الشروط الثابتة التي تمد بها الطبيعةُ الإنسانَ تحدد الأناسة الذرائعية مهمة تحضير الإنسانية وتثقيفها. فالأناسة الذرائعية ترسم المجال الذي يشكل فيه الإنسان إمكانية مستقبله ورسالته[6].

وبالمقابل مع **كنط** يؤكد **جتفريد هردر**[7] **وفلهالم فون همبولت**[8] على الخاصية التاريخية والثقافية للأناسة. ومن ثم فهما قد وضعا محددات تبرز أناسة الحاضر. فبمقتضى نظرة **همبولت** ينبغي للأناسة المقارنية أن تدرس خصائص الإنسان التاريخية الثقافية في المجتمعات المختلفة. وهي تسعى بذلك إلى أن تبحث في الفروق بين المجتمعات والثقافات والأفراد وأن تفهم في نفس الوقت «مثال الإنسانية الأعلى» ضمن التنوع والفروق وعوارض الأحداث. ويقتضي ذلك نهج علم الطبيعة و نهج التأويل التاريخي كما يحتاج إلى نهج التفكر الفلسفي و نهج الحكم الجمالي. وبفضل البحث في عهود وثقافات مختلفة تتكون معرفة أناسية تقدم لنا فهما أفضل للنمو والتطور الاجتماعيين والثقافيين. وليس هدف المعرفة الأناسية حسب **همبولت** العلم

---

6 راجع إمانوال كنط الانثروبولوجيا من المنظور العملي (البراجماتي) ورد في أعمال كنط المجد الثاني عشر مصنفات في الأناسة وتاريخ الفلسفة والسياسة والتربية 2 نشر ولهلم فايشودال فرنكفورت على نهر الماين 1977. راجع كذلك انثروبولوجيا كنط نشر ديتمر كمبر وجرستوف فولف وكنتر جيباور في **باراجرانا** المجلة العالمية للأناسة التاريخية عدد 11 (2002) 2. راجع كذلك رانيهارد براندت تعليق نقدي على كتاب كنط الانثروبولوجيا من منظور عملي (1798) همبورج 1999. راجع كذلك جان فراري (نشر): كنط في الأناسة سنة 1798. وله كذلك: كنط ومولد الأناسة في عصر التنوير باريس 1997. راجع كذلك هرتموت بومه وجرنوت بومه: آخر العقل. نحو تطور بنى العقلانية قياسا على مثال كنط فرنكفورت على نهر الماين 1985. راجع أخيرا جرنوت بومه: الأناسة من منظور عملي محاضرات دارم شتات فرنكفورت على نهر الماين 1985.

7 راجع يوحنا جوتفريقد هردر: هردر وأناسة التنوير أعماله المجلد الثاني نشر ف. فولفجنج بروس منشن من بين مدن أخرى 1987 وخاصة المساهمات الثلاث المتعلقة بـ «نحو معنى الإحساس» و«في أصل اللغة» و«التشكلية».

8 راجع فلهالم فون همبولت: خطة لأناسة مقارنة. ورد في أعماله: الأعمال في خمسة مجلدات، المجلد الأول نشر ف. أندرياس فلتنر وكلاوس جيل في دارمشتات 1980 الطبعة الثالثة ص. 337-375.

من أجل العلم بل هي تهدف كذلك إلى التمهيد لعمليات التربية بغاية تحسين الإنسانية.

وقد جذَّرت تأملات نيتشة وفوكو الحاجة إلى إنهاء الارتهان بمعيار الأناسة ذات النزعة التجريدية فعمقت تأملات **همبولت** وأدت إلى توسيع موضوعات الأناسة ونقاط الوصل لتتجاوز التاريخ والثقافة الأوروبيين وتشمل آفاق علم السلالات ومناظيرها (الاثنولوجيا) . وتحاول الأناسة اليوم أن تصل تاريخية (ص.9)
مفهوماتها ومناظيرها ومناهجها وطابع هذه الأبعاد الثقافي أن تصلها بتاريخية موضوعاتها وطابعها الثقافي. فبوصفها تاريخية تثمّر الأناسة حصائل العلوم الإنسانية والأناسة النقدية ذات التأسيس الفلسفي التاريخي والفلسفي الثقافي فتجعل طرح المسائل الحديث طرحا مثمرا. إن نواة جهودها تسود عليها حركية فكرية لا يمكنها أن تتوقف. وبحوث الأناسة التاريخية لا تقتصر على أحياز ثقافية محددة أو على عهود جزئية. كما يمكِّنها تفكُّرها في تاريخيتها وثقافيتها الخاصتين من أن تتخلص من المركزية الأوروبية التي نجدها في العلوم الإنسانية لتفتح مشكلات الحاضر والمستقبل فتوليهما الأفضلية.

إن تحديد هذه الأهداف يتضمن موقفا شكاكيا إزاء تأويلات الأناسة الشاملة كالتأويل الذي تقدمه في غالب الأحيان علوم الأحياء على سبيل المثال. فالأناسة التاريخية ليست علما مختصا جزئيا بل هي تتكون من خلال علاقتها بالكثير من العلوم وبالفلسفة. وهي لا تقدم لنا مجالَ بحث منغلقاً بل هي تتكون بفضل علاقتها بعلوم كثيرة لا تقبل التعيين من بداية البحث. فبعد كل مسائل بحث وموضوعات يمكن أن تختلف هذه العلاقات شديد الاختلاف. ويمكن لمجال الثقافة الإنسانية كله أن يكون موضوع الأناسة التاريخية وغرض بحثها وذلك في عهود وثقافات تاريخية مختلفة. إن بحوث الأناسة التاريخية تنطلق من تعدد الثقافات وتسلم بأن الثقافات لا تمثل أنساقا منغلقة بل هي ذات حركية وهي متراشحة ومتداخلة فيما بينها ومنفتحة على المستقبل.

إن الأناسة التاريخية حصيلة موقف علمي يبحث فيها من خلال مسائل وأغراض تنتسب إلى عهود وثقافات مختلفة. لذلك فإنه بوسع البحوث الهادفة إلى علم الأناسة التاريخية أن تنمو وتتطور كذلك في عدة علوم أخرى مثل علم التربية و علم التاريخ و علم الأدب و علم اللسان وعلم الاجتماع وعلم النفس. إلا أن بحوثها في هذه المجالات المختصة لها ميل إلى إزالة الحواجز الفاصلة بينها وإلى أن تصبح عابرة لحدود الاختصاص. لذلك فهي قد دشنت في العلوم المختصة أنواعا
10) جديدة من ضروب طرح الأسئلة وأغراض البحث كما طرحت أشكالا جديدة من التفاعل والتعاون العلميين. وتستعمل الأناسة في هذه العمليات الكثير من مناهج البحث. فمن بين هذه المناهج المنهج التاريخي التأويلي لفهم النصوص والمنهج الكيفي للبحث الاجتماعي والتفكّر الفلسفي الذي يعسر صوغه المنهجي (=تنهيجه). وهي تستعمل في الكثير من البحوث مواد فنية وأدبية كذلك. ومن ثم فهي تتجاوز الحدود التقليدية الفاصلة بين العلم والأدب والفن[9]. من ذلك أن البحث الأناسي ضمن وعي أصحابه بفائق أهمية التقاليد الثقافية في تكوين مسائل البحث المختلفة وأغراضها وآفاقها فقد جعلوا التجاوز المتزايد لحدود الثقافات الوطنية من مطالب بحثهم الأساسية. فتزايدت أهمية تحرير البحث الأناسي من الأوربة والعولمة وتحريره من المركزية بالسعي إلى تجاوز القوميات. إن حب الاطلاع والتقبل من الآخر في تجاوزات الحدود هذه تجاوزاتها التكوينية للأناسة التاريخية يؤدي إلى تطوير ضروب جديدة من طرح المسائل وامتحانها.

وبعد نهاية معيار الأناسة الملزم أصبح المطلوب أن نبحث في النماذج الأهم بالنسبة إلى الأناسة وما بقي بينها من المشتركات والفروق لعلاجها. وبناء على ذلك

9 راجع من بين آخرين فولف لوبوني الثقافات الثلاث. علم الاجتماع بين الأدب والعلم فرنفكفورت على نهر الماين 2002.

فإنه يصح أن نعرض المهام وضروب العلاج التي تستعملها الأناسة التاريخية وأن نشرح دلالتها بالنسبة إلى البحوث في علوم الإنسان والعلوم الاجتماعية وعلوم الثقافية.

وإذا كان غرض الأناسة هو البحث في الإنساني التاريخي فإنه من المناسب جدا أن نضم (البحث في مراحل) تأنيس الإنسان إلى أفق الأناسة حتى نفهم «لغزالإنسانيRätsel des Humanen». إلا أن صيرورة الإنسان إنسانا Menschenwerdung لا تكون مفهومة إلا كجزء من تاريخ الحياة. كما أن عدم قابلية التأنس وتاريخ الحياة للنكوص وكون الحياة تعقل نشأتها الآن بوصفها نتيجة مادية للتنظيم الذاتي يمثلان كذلك بعدا من أبعاد الأناسة التاريخية. وكما تبرز الأناسة الخاصية التاريخية لمسائلها ولبحوثها فكذلك تؤكد نظرية التطور على التزمن الجذري (ص.11) للطبيعة وللتأنس. فالزمان والتاريخ يمثلان بعدين مركزيين من أبعاد التطور. والتأنس هو عملية التطور الطويل الممتد مما «قبل الإنسان» إلى «الإنسان الأصلي» ثم إلى «الإنسان المبكر» ثم إلى «الإنسان الحديث». وفي عملية تحقق الإنسان الحديث كانت صيرورته إنسانا تكوينية للنوع متعددة الأبعاد تحققت بفضل التفاعل بين عوامل بيئية ووراثية ودماغية واجتماعية وثقافية.

وفي حين أن الهدف من ضم (حصيلة) التطور إلى (علم) الأناسة هو التدليل على القرابة بين كل أنواع الحياة وطول المدة التي تحققت فيها صيرورة الإنسان إنسانا وكذلك التدليل على كلية القوانين التي يخضع لها التطور نجد في مركز الأناسة الفلسفية ميزة الإنسان الخاصة التي تتحدد من خلال المقارنة بين الإنسان والحيوان. وحسب نظرة **ماكس شلر** فإن هذه الميزة الخاصة بالإنسان تمكنه من الوعي بالموضوعات ومن الانفتاح الواثق على العالم. وعند **هلموت بلاسنار** تتمثل ميزة الإنسان في عدم تمركزه حول ذاته. وهذه الخاصية تمكنه من أن يعيش (تجربة) جسده ليس على حال الوجود (=أن يكون جسده) فحسب بل وكذلك

على حال الملكية (=أن يملك جسده). ففي حين يتحسس الإنسان يده ويحس بها فإنه يشعر بها من جهة أولى كجزء من جسمه. وهو يعيش تجربة علاقته بها من جهة ثانية بصفتها عضوا يوظفه ويتصرف فيه ويستطيع السيطرة على استعماله. كما أن خصوصية الإنسان توجد في مركز الاهتمام من أناسة **أرنولد جيلن**. فبالعودة إلى **هردر** الذي سبق فرأى منذ مائة سنة أن الوجه التكويني من الوجود الإنساني يتمثل بالأساس في ما ينقصه ويعوزه طور جيلن نظرية الإنسان بوصفه «كائنا ناقصا Mängelwesen ». وهو يرى أن الإنسان ينبغي له أن يتغلب على نقصه وعوزه بمساعدة العمل الفردي والجمعي: وفي ذلك يكمن منبع الثقافة واللغة والمؤسسات.

ومثلما أن نظرية التطور تستهدف تحديد مفهوم الحياة ومفهوم الإنسان فكذلك تسعى الأناسة الفلسفية إلى تحديد خصوصية الإنسان بفضل المقارنة بينه وبين الحيوان. وبذلك يدرك ممثلو الأناسة الفلسفية أحيانا أن الإنسان الكلي الذي يؤسسون عليه نظرياتهم فكرة مجردة ليس لها ما يطابقها في عالم التاريخ والثقافة الفعلي وأنها مع ذلك توحي بظاهر يجعلنا نعتقد وكأنه يوجد إنسان خارج المحددات التاريخية الثقافية. وفي المقابل مع هذه الفكرة المجردة يثبت علم التاريخ وعلم الأناسة الثقافية ،12.) ضرورة أن ندرس الإنسان في ما هو بارز من خصائصه التاريخية والثقافية التي تتكون منها خصائصه النوعية بحسب الحالات العينية أعني من مميزاتها المختلفة.

فمنذ أن تم تطوير دراسات الأغراض الإنسانية المتعلقة بتاريخ الذهنيات في مدرسة الحوليات الفرنسية وما صدر عنها نشأ توجه جديد في كتابة التاريخ. فقد استكملت العروض والتحليلات دارسة الحدث التاريخي وكذلك البحوث في البنى التاريخية والاجتماعية بأغراض وضروب علاج منهجية جديدة. وبفضل التركيز على مسائل الأناسة أصبحت البنى الاجتماعية للواقع الاجتماعي وكذلك الوجوه الذاتية لعمل الذوات الاجتماعية من أغراض البحث. فتم بذلك البحث في بسائط السلوك الإنساني وفي الوضعيات الأساسية. وفي المرحلة الكلاسيكية المخضرمة نشأت

في فرنسا دراسات **لوسيان فافر** و**مارك بلوخ** دراساتهما التي حصلت بنحو ما في نفس الوقت مع نشأة أعمال الأناسة الفلسفية ذات الصلة بالمؤرخ **فرديناn برودال** وأمانوال **لوروا لادوري** و**فيليب أرياس** و**جورج دوبي** و**جاك لوجوف**. وهي أمثلة من البحوث الناجحة في أغراض الأناسة وفي علم التاريخ وفي المعرفة التاريخية التي تنشأ في الفسحة المتوترة الفاصلة والواصلة بين الحدث وقص الحدث وبين الحقيقة الفعلية والأبدوعة الخيالية وبين البنية التاريخية وقص الكتابة التاريخية.

كما تم في ألمانيا علاج مسائل أناسية وأغراض في البحث الثقافي التاريخي والبحث الأسري التاريخي وفي بحث مسألة المرأة والجنس كما في بحث التاريخ العيني للذهنيات والحياة اليومية. وقد بلغ طيف الأغراض إلى حد دراسة الحالات العينية لترجمات الأشخاص حول تاريخ مناطقهم وأقاليمهم وإلى تاريخ الذهنيات وأناسية الثقافة التاريخية. والذهنيات المختلفة متواشجة وقابلة للتوليف فيما بينها. إنها تقدم تشكيلا أوليا للأعمال في وضعيات عينية وتقدم مساعدات توجيهية تساعد على خيارات العمل الاجتماعي. إنها ذات خصوصية نوعية في الثقافة والطبقات والجماعات. والذهنيات تنشأ وتتكون في شروط اجتماعية خاصة وهي تحدد بنى العمل الاجتماعي للذوات الاجتماعية تحديدا مسبقا دون أن تثبّتها فتفرضها عليهم. إنها تمكن الأفراد من أن يكونوا مختلفين ومن أن يعملوا بصورة مختلفة. وهي في غالب الحالات تشجع على التحولات والتغير التاريخي. وفهم تاريخيتها يجعل (ص.13)
النظر متحررا ومستعدا لانفتاح التاريخ.

كما أن أناسة الثقافة أعني علم السلاليات (الإثنولوجيا) يمد الأناسة بالكثير من المسائل المهمة[10]. فمن منظورها لا نجد البشر وراء المعقد البارز من خصائصهم

---

10 راجع شاري ب. ارتنر: النظرية في الأناسة منذ الستينات ورد في دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ. المجلة الفصلية العالمية عدد 26 (1984) ص.126-166.

التاريخية والثقافية بل نحن نجدهم فيها. لذلك فإنه لا يكفي أن نتعرف على الجسد واللغة أو الخيال بوصفها كليات ثقافية بل لا بد من البحث فيها كما تعينت في ثقافات مختلفة. وبالذات فإن تنوعها وتعقدها يقدم معلومات منفتحة على البشر. وانطلاقا من مقارنة التعبيرات الثقافية المختلفة حول اللاتماثل بين الثقافات تقدم لنا البحوث في السلاليات إسهاما مهما للأناسة الثقافية. وبوصفها علما للغريب (=الآخر) يكون للمعارف التي نكتسبها بفضل الأناسة الثقافية تأثيرات دائمة على فهم ثقافة الآخر وثقافة الذات. وكنتيجة للتطورات الجديدة ننطلق اليوم من مفهوم للثقافة موسع يؤدي في إطاره تطوير المشترك والمختلف بين الثقافات دورا جوهريا. وبخصوص عولمة السياسة والاقتصاد والثقافة نشأت تمييزات وتداخلات واستيعابات ثقافية لما هو عولمي ووطني وإقليمي ومحلي. ونتيجة لذلك فإن أشكالا جديدة لمعاملة الأجانب باتت مطلوبة. ومسألة فهم «عدم فهم» الثقافات الأجنبية أصبحت مسألة ذات دلالة مركزية. فمناهج السلاليات التي طورتها الأناسة الاجتماعية أو كذلك الأناسة الثقافية لدرس المبادئ الأساسية «للملاحظ المشارك» أدت إلى أشكال أخرى من المعرفة بوصفها عملا مصدريا تاريخيا وفكرا فلسفيا. فهي لا تكتفي بتحسيسنا بغرابة الثقافات الأخرى بل هي كذلك تحسسنا بما في ثقاتنا الذاتية من غرابة. ومن ثم فتطبيق المناظر الأناسية الثقافية على الثقافات الأوروبية قد أدي إلى إبراز للبحث الأناسي وتعميق مهمين.

وبالقرب من البحث الأناسي في علم التاريخ وبشرط ضم مناهج السلاليات التي تطورت في الأناسة الثقافية حققت البحوث في «**مركز تعدد الاختصاصات**
(14) **للأناسة التاريخية بجامعة برلين الحرة**» كذلك أغراضا يصعب تحقيق علاجها بالجهاز المضموني والمنهجي لفن وحيد. ومن هذه المباحث أغراض مثل «النفس»

تعليقات الباب الأول: نماذج الأناسة ـ 1 ـ تعليقات فصل: التطور والتأنس والأناسة.

و«المقدس» و«الجميل» و«الحب» و«الزمان» و«الصمت». وتتوجه بحوث أخرى إلى الأهمية الأناسية للمحاكاة وأهمية عمليات المحاكاة بالنسبة إلى نشأة الثقافة وتبليغها وتغييرها وإلى تاريخ الخيال واجتماعه وإلى «أسطورة الطفولة» و«الأبوة» و«الجسد المتجاوز للحس». وفي البعض من هذه البحوث تؤدي الأبعاد المنتسبة إلى علم الأدب وعلم الاجتماع والفلسفة دورا مهما. ومن هنا يأتي التفكر في تاريخية البحث الأناسي وثقافيته وفي إسهامه في تشخيص التفسير الذاتي للحاضر.

إن الجسد يوجد في مركز علم الأناسة. ويصح هذا الحكم كذلك على بحث التطور والأناسة الفلسفية وأناسة علم التاريخ وأناسة الثقافة والأناسة التاريخية. وبالفعل فإن هذه النماذج تمثل أساس تصورات ومفهومات مختلفة حول جسد الإنسان. فالأمر في النموذجين الأولين (=التطور والأناسة الفلسفية) يتعلق بالجسد الإنساني من حيث هو جزء من تاريخ الحياة كما يتعلق بخصوصيته وبالفرق بينه وبين جسد الحيوان. أما في النماذج الثلاثة الموالية (=أناسة علم التاريخ وأناسة الثقافة والأناسة التاريخية) فإن الجسد الذي حدد خصائصه المجتمع والثقافة والمكان والزمان يشغل مركز الاهتمام.

ورغم أن الشروط الأساسية وحاجات الجسد الإنساني (واحدة بالنسبة إلى جميع البشر) فإن تشكيل التاريخ والثقافة لها مختلف. ويصح ذلك مثلا على العلاقات الجنسية وعلاقات الأجيال بعضها بالبعض وعلى التغذية واللباس. كما أن الجسد في علاقته بالمحاكاة وبالمحيط قد تشكل بصور مختلفة بحسب اختلاف الثقافات. إنه يوجد في مركز عمليات التعلم بالمحاكاة التي بواسطتها يفتح البشر لأنفسهم عالمهم المشترك ومحيطهم وهي تؤدي في تربية الجماعات بالشعائر والطقوس دورا مهما. وعندما يتعلق الأمر بفهم خاصيات الفاعلية الإنشائية للثقافات فإن الصلة بمنظرة الجسد (=خطة ظهوره) وركحنته وتمثيل أدواره تكون مما لا غناء عنه. وحتى اللغة والخيال فإن لهما فاعلية إنشائية وهما لا يقبلان الفهم من دون تأصيل في الجسد.

ن.15) وأخيرا فإن الموت والاحتضار يشيران كذلك إلى المفروضات القبلية الجسدية لحياة الإنسان (=شروط إمكانها).

وانطلاقا من دور الجسد المركزي في الأناسة التاريخية يتم البحث في الدلالة الأناسية لعلميات المحاكاة التي يستولي البشر بها على العالم فينزلونه في تصورهم بفضل هذه المحاكاة الخلاقة ويجعلونه عالمهم. ففي عمليات المحاكاة يتم إنتاج الثقافة وتبادلها وتغييرها. ذلك أنه من دون الصلة بالماضي لا يمكن أن يحصل أي تطور قائم بذاته ومستقل. وتتحقق عمليات المحاكاة في المجالات «الحسية-الجمالية» والاجتماعية. والتعلم بالمحاكاة هو التعلم الثقافي وهو يستند إلى الجسد وإلى حواسه وخياله.

إن عمليات المحاكاة تنتج ثقافات مختلفة ذات فاعلية إنشائية وهي من حيث صلتها بهذه الوجوه الثلاثة مهمة. فالوجه الأول يرسم أشكالا مختلفة من تمثيل ما هو اجتماعي (بمعنى أداء الأدوار الاجتماعية). والوجه الثاني يتعلق بخاصية الفاعلية الإنشائية للتكلم التي تتحقق لكون كل تعبير يمثل في آن عملا كالحال على سبيل المثال في قول «نعم» خلال مراسم الزفاف. والوجه الثالث يحيل إلى منظرة الجسد وتمثيل نواحي منه حميمة ذات صلة بالجمالي متينة. وبالمقابل مع نظرة تعتبر الثقافة نصوصا يهدف فهم الثقافة فهما يجعلها أفعالا إلى التركيز على خاصيتها «المنظرية» (نسبة إلى المنظر بالمعنى المسرحي) و«العرضية التمثيلية». والمعرفة العملية المطلوبة لدرس فاعلية الأعمال يتم اكتسابها عن طريق عمليات المحاكاة.

ونُظم الشعائر تؤدي في ذلك دورا مهما. وستتعين مميزات هذه التأملات في طابع الفاعلية الإنشائية للإدراك الحسي وأدوات التواصل والجناسة (=تصورات العلاقة بين الجنسين). إن عمليات المحاكاة و « العمليات الإنشائية الفعليةperfomative Prozesse » تؤديان كذلك دورا مهما في مَنْظَرَةِ الشعائر وفي عرضها التمثيلي. وهو دور لم يُنتبه إلى أهميته لمدى طويل أهميته بالنسبة إلى نجاح المسالك الواصلة في المؤسسات وفيما بينها من أجل

إنتاج النظام وتصريف إمكانات السيطرة وكذلك من أجل تربية الجماعات. فالشعائر تمكن من تنمية الفروق وتؤسس الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. إنها تنتج الجماعات والاجتماعي. وبعبارة استعارية يمكن القول إنها «نوافذ» يمكننا من خلالها أن ننظر في البنى (العميقة) للمجتمع والثقافة. (ص.16)

وفي كل ما وصفنا من عمليات إلى حد الآن تؤدي اللغة خاصة والرمزي عامة دورا مهما. فالكلام صار ممكنا لكل البشر بفضل قدرة فطرية لها شروطها القبلية في وجود الناطقية لديهم. والقدرة على تأليف جمل ملكةٌ فطرية عند جميع البشر. إلا أنه بصرف النظر عن هذا الشرط القبلي لا يتعلم البشر الكلام إلا في لغات عينية ذات خصائص تاريخية وثقافية معينة. وفي ذلك تؤدي الوجوه المحاكية والطُّقسية والإنشائية الفعلية دورا مهما. فاللغة تكون مجالا تتراكب فيه معارف الأناسة العامة على الوجوه الثقافية العينية للأناسة التاريخية فتتداخل وتتفاعل. وبالتالي فعن الكلام تنشأ تقاطيع جسدية في وضعيات استعمال معينة: ألعاب اللغة تتكون في علاقتها مع أشكال من الحياة التاريخية والثقافية مختلفة.

والخيال مَثَلُه مثلُ اللغة يؤدي دورا مركزيا في إنتاج الثقافة والمجتمع. إنه ينتج الصور التي يمثل حيزَها جسدُ الإنسان. ومن أراد أن يفهم هذا الجسد في أشكاله التاريخية والثقافية سيعلم الكثير بخصوصه من خلال صور الناس الجمعية والفردية. وحتى تصبح صور المخيال شفافة فلا بد لها من وسط. وفي كل مرة حسب نوعها تجد هذه الصور أشكالا مختلفة من التحقق المادي ومن التعين. ومن مهام المسائل المهمة التي تعالجها الأناسة التاريخية أن تكتشف أي دور تؤديه وسائل الاتصال في إنتاج صور التمثل الفردية وتغييرها وكيف تتحقق عمليات التبادل بين الخيال الجمعي والخيال الفردي وكيف تنشأ عمليات التغير الثقافي هذه. وبخصوص تنامي دلالة الصور في التشابك العالمي لثقافات الحاضر تعد مسألة الدلالة الأناسية للصور مسألة ذات أهمية مركزية.

فصور البشر الأولى هي صور الموتى أو كذلك أقنعة الموتى. وهي تتكون من نسخ تؤخذ من وجه الميت. وبواسطة هذه النسخ يعود الميت الذي غادر الحياة نهائيا كصورة تستعاد في الحاضر. فالصورة تجعله غائبا حاضرا في آن. إنها تمثله بين جماعة الأحياء. وفي حين يمضي جسد كل إنسان فإنه بتوسط الصورة يمكن أن يحافظ
ن.17) على بقائه في الجماعة. ومنذ العهد **النياندارتالي** تثبت البقايا الموجودة في القبور أن الموت شغل خيال البشر فجعلهم يؤمنون بحياة أخرى بعد الموت. فبحسب كل حيز ثقافي وتاريخي تختلف تصورات الموت وطقوس التعامل معه. من ذلك أن المؤرخ الفرنسي **فيليب أرياس** يميز بالنسبة إلى الحيز الثقافي الأوروبي بين الموت المروَّض و الموت الحقيقي بين موت الغير والموت الذي هو بالعكس موت زائف. كما أن الكيفية التي تثمن بها مثل هذه المحاولات لتحديد اختلاف المواقف من الموت واختلاف العقليات حولها تمثل تعبيرا عن كون الموت ينتسب إلى جليل الأغراض في الأناسة التاريخية. ويتبين ذلك من كون مركزية الدور الذي يؤديه الجسد في الأناسة يجعل مسائل الميلاد والموت مسائل لا محيد عنها. فهي مسائل تحير البشر وتؤدي إلى نقاشات حادة مع (دلالة) التاريخ والثقافة. ومثلما أن الجسد فريد النوع من حيث شروطه العضوية ومثلما أن التنشئة الاجتماعية والثقافية تنمي هذه الخصوصية مزيد التنمية فكذلك يمارس كل شخص اجتماعي وتاريخي وثقافي حياته ويحيا موته.

إن تعقيد الحياة الإنسانية وما فيها من سر يعدان من مقومات الأناسة التاريخية. وكلما ازدادت معرفتنا بالإنسان ازداد جهلنا الدائم به. وفي عصرنا ليس بوسع ثقافتنا ومجتمعنا التخلص من هذه العلاقة المتلازمة. والالتفات إلى الماضي التاريخي والتطلع إلى الثقافات الأخرى يجعلان ذلك بين الوضوح. ففي الأناسة التاريخية التي تجدُّ من أجل الكشف عن (المغلَّق من) تعقيدات التاريخ والثقافة الإنسانيين تعد التجربة أمرا لا غناء عنه تجربة أن مقاربات عوالم الحياة البشرية وأشكال الحياة ليست ممكنة إلا بعيّنات جزئية. ومن ثم فالنقد الذاتي والأناسة النقدية يمثلان أمرين لا مفر منهما.

الباب الأول
نماذج الأناسة

الفصل الأول

التطور-التأنس (=تكون الإنسان)-الأناسة

س.19) تتضمن الأناسة اليوم البعض من مناظير البحث في التطور وآفاقه. فهذه «المناظير- الآفاق» أسهمت في إفهامنا ما حصل من تغير أساسي في عالمنا. ذلك أن تطور الحياة وصيروة الإنسان إنسانا Menschwerdung لا يمثلان إلا صفيحة صغيرة من تكون العالم ككل. ولا يزال التطور يمدنا بالكثير من المسائل التي ما نزال بعيدين كثيرا عن معرفة أجوبتها. ولهذا السبب بالذات يعد ضم مسألة التطور إلى مسألة فهم الإنسان لذاته أمرا ذا أهمية مركزية. فعلم الأحياء والكيمياء والفيزياء كل هذه العلوم بينت أن الكون وكذلك الأرض والحياة ليست بذات وجود ثابت بل هي كائنات صائرة و أثبتت أن مفهوم «عدم قابلية المجرى العكسي للزمان» قد أصبح في علوم الطبيعية أيضا ذا أهمية تجاوز المعتاد. **فإليا بريجوجين** الحاصل على جائزة نوبل سنة 1977 وصف هذا التطور «من الوجود إلى الصيرورة» بهذه الكلمات: «**إن ما لا يقبل اتجاه مجراه العكس من العمليات**Irreversible prozesse **هي أولا عمليات حقيقية مثلها مثل ما يقبل مجراه العكس وهي لا تطابق مقاربات ما إضافية قد نكون أقحمناها في**

قوانين الزمان القابلة للمجرى العكسي. وتؤدي العمليات غير القابلة للمجرى العكسي ثانيا دورا بناء أساسيا في العالم الطبيعي وهي تؤسس عمليات تماسك مهمة عمليات تتدخل بوضوح في المستوى الإحيائي. وثالثا يضرب اللامنعكس من المجاري بعروقه عميقا في البعد القووي منها. ويمكننا القول إن اللامنعكس من المجاري يبدأ حيث تتوقف المفهومات الأساسية للإوالة الكلاسيكية وإوالة الكموم (مثل مسارات القوة أو توابع ص.20) الموجات) وأنه أمر قابل للملاحظة»[11]. وبفضل هذا المنعرج اكتشفت العلوم الطبيعية كذلك زمانية ما تصفه من عمليات وتاريخيتها فمكنت من ثم من تحقيق تأسيس أشمل للواقعة التي مفادها أن الأناسة اليوم لا يمكن أن تقوم إلا بمقياس كونها أناسة تاريخية. وبمنظور الأناسة التاريخية تصح هذه «المناظير الآفاق» كذلك بالنسبة إلى بحوث التطور والتأنس.

التطور

نشأة الحياة

إن للأناسة ما قبل تاريخ في التطور طويل ما قبل تاريخ متصل وثيق الاتصال مع نشأة الكون[12] والأرض والحياة وكذلك مع تطور تخلُّقِه. وبحسب ما نعلم الآن فإن الحياة نشأت من مادة غير حية. وكان لذلك شروطُ تكوين أمكن التمثيل لبناها الأساسية تجريبيا. من ذلك مثلا أنه أمكن إنتاج وصلات عضوية انطلاقا من مواد غير عضوية مثل الأمونياك والميثان والبخار وبعض الغازات الأخرى بمساعدة شرارات كهربائية. لكن الاحتمال الإحصائي بأن يكون قد خرج من هذه اللبنات التي هي بعد جزيئات Moleküle شديدة التعقيد علاقات ترابط خلوية بدائية أعني شكلا أوليا من الحياة تبدو ضئيلة إلى حد كبير. فمنفراد إيجن الذي يعرِّف التطور بوصفه «لعبة ذات

11 راجع إليا بريجوجين: من الوجود إلى الصيرورة منشن 1982 الطبعة الثالثة ص.13

12 راجع ستفن فاينبارج: الدقائق الثلاث الأولى. صدور الكون منشن 1977.

قليل من القواعد الثابتة وذات المسار المتفح»[13] تمكن مع ذلك من أن يثبت تجريبيا أن المادة في شروط معينة لها ميل إلى إنتاج صلات متزايدة الترابط من ذاتها فتتبع دائما ضمن ما يوجد عندها سابقا من بنى مادية مختلفة -الجزيئات- (خطة) الانتخاب وتحقق الوصل بين هذا النوع من البنى الجزيئيّة الوصل الأساسي المنتج للحياة[14]. وهكذا فبحسب ما نعلم الآن نشأت الحياة بوصفها نجاحا للتنظيم المادي الذاتي[15]. فما دون البنفسجي من الضوء يحلل البخار إلى مادة الماء ومادة الحامض والأوزون ويعمل على إنتاج المادة العضوية مثل الحوامض الأمينية والحوامض الشحمية إلخ.. وفي هذا التطور قبل الحيوي للتطور تنشأ مادة الفحم التي تستطيع تحقيق الترابط
21) والتعالق مع ذاتها. ولذلك فهي ضرورية للحياة[16]. إن الصلات بين الجزيئات تنبني بهذه الصورة فتكون بتعقدها كذوات حية بعدُ مستعدة إلى تكوين أنساق نوعية مميزة. وفي هذه العملية تنشأ لبنتا الحياة الكيمياويتان الأهم:

البروتين أو أبيض البيض بوصفه لبنة الخلية[17] التي تنشأ منها بلبنات أصغر

---

13 جملة قالها منفريد أيجن أوردها شاهدا فرنز مشنر: «في البدء كانت الدورة الأكبر». ورد في مركز الثقل الجيولوجي: الفوضى والقدرة الخلاقة عدد 2 سنة 1990 ص.78.

14راجع منفرد أيجن: درجات نحو الحياة. التطور المبكر في منظور علم الأحياء الجزيئي منشن وزوريخ 1987.

15 راجع في ذلك راينهارك و. كابلان كذلك : أصل الحياة شتوتجارت 1978 الطبعة الثانية. وقد ميز الكاتب هنا في مستوى الصفحة 91 وما يليها بين أربع خطوات في التطور الموصل إلى الحياة» 1- تكوين غير حي (من دون حصول تفاعل مع كائنات حية) للموليكول اللبنة وخاصة بالنسبة إلى البروتين والحوامض النووية 2 - التنوع غير الحي لهذه اللبنة لتكون الموليكولات الكبرى 3 - التكوين المشترك للموليكولات الكبرى شبيهة بالبنى العضوية والخلوية (ما قبل الخلايا) 4- نشأة الحيوات البدائية من مثل هذه البنى».

16 راجع في ذلك رتشارد هـ. دكرسون: التطور الكيمياوي وأصل الحياة ورد في طيف العلم . الفرض الممثل لمركز الثقل: التطور 1982 الطبعة الثانية ص.43-60.

17 راجع في ذلك وليام ج.شوبف: تطور الخلية الأولى. ورد في مجلة طيف العلم نفس الإحالة السابقة ص.83-99وموتو كيمورا: النظرية «المحايدة» في التطور الجزيئي ورد في مجلة طيف العلم نفس

الحوامض الأمينية وحوامض النواة التي تتضمن برنامج الحياة والمعلومات الوراثية الناقلة لها من جيل إلى جيل[18]. وبالنسبة إلى تطور كل ذات حية فردية يعد فك رقيمها Dekodierung الذي تتقوم به من بروتين وحوامض نواتية ومن رقيم جيني أمرا مطلوبا. وفي الحقيقة فإن الأشكال الأولى من الحياة قد نشأت مبكرا على الأرض. لكنها مع ذلك بقيت مدة طويلة في شكل العضويات الدنيا. وبواسطة التوالد تنسخ العضويات الدنيا ذاتها (=تتناسخ) فتخلّق تنويعات حتى يكون الانتخاب الطبيعي فاعلا. ولم يحقق التنوع الجيني المهول تطورَ الحياة إلا بفضل التوالد المعتمد على العلاقات الجنسية وبمساعدة من الانتخاب[19].

تخلّق الحياة

لقد كانت الكائنات الحية الأولى وحيدة الخلية. وهي تقبل المقارنة بالبكتيريات. وقد نشأت بتخلّق نوعي كبير. والنقلة من العضويات ذات الخلية الواحدة إلى العضويات ذات الخلايا المتعددة والتي تتقاسم وظائفها خلايا متعددة هي تغير ضارب في الأعماق ولا يزال حصوله من أسرار الحياة. ولعل العضويات متعددة الخلايا قد نشأت من جماعات الأنواع العضوية ذات الخلية الواحدة. وأولى الحيونات ذات التخلق الناتج عن خلايا متعددة تعود بحسب الاكتشافات الإحاثية الموثقة إلى 700 مليون سنة.

وفي حين كان التصنيف القديم لا يميز إلا بين عالم النبات وعالم الحيوان أصبحنا الآن نميز بين خمسة عوالم:

الإحالة ص.100-108.

18 راجع في ذلك فريدرش كرامر: الفوضى والنظام. البنية المعقدة للحي شتوتجارت 1989.

19 راجع في مسألة «ما الحياة»؟ أرنسب بيتر فشر: الصورة الأخرى: ما الذي ينبغي على المرء أن يعلمه من علوم الطبيعة؟ منشن 2002 الطبعة السادسة ص.214 وما يليها.

1 ـ عالم العضويات وحيدة الخلية من دون نواة: طحالب البحر الزرقاء والبكتيريا.

2 ـ عالم العضويات وحيدة الخلية ذات النواة: الطحالب الذهبية الحوينيات الطحلبية الحوينيات القصبية.

3 ـ عالم الفطر: فطر الزبد الحقيقية فطر الطحالب فطر الفقاقيع الفطر ذوات السوق.

4 ـ عالم النبات: الطحالب الحمراء النبات الطحلبي النباب ذو الوعاء (النبات الكلئي والنبات الزهري).

5 ـ عالم الحيوانات: الاسفنجيات والدود المسطح والرخويات (الماشية على رأسها والمحاريات والحلزونيات) وذوات الأرجل المتعضية (ذات الألف رجل والعنكبوتيات والسرطانيات والحشرات) وذات الجلد الشوكي والحيوانات ذات
22., النخاع الشوكي (وخاصة الحيوانات ذات العمود الفقري)[20].

ويمكن التمييز في الكائنات الحية لهذه العوالم الخمسة بين ثلاثة أضرب من ضروب التغذية:

1 ـ الاغتذاء بالتأليف الضوئي أي بطاقة الضوء من خلال تحويلها إلى طاقة كيمياوية

2 ـ والاغتذاء باستيعاب ثنائي أوكسيد الفحم

3 ـ ثم تبعهما الاغتذاء بمواد عضوية أي بابتلاع مواد غذاء عضوية محللة وأخذ تغذية فاعلة بواسطة استيعابٍ وتحويلٍ داخلي لغالب الغذاء العضوي.

ويمثل تكوين الحيوانات ذات العمود الفقري خطوة أكثر تطورا في تاريخ

20 راجع فراتس م.فوكيتيت: التطور. تطور الحياة منشن 2002 ص.88 وما يليها. وراجع كذلك روبرت ريدل: نظام الحي. شروط التطور النسقية منشن وزوريخ 1990.

الحياة والأرض. فقد نشأت معه خطة بناء جديدة وعدة خطط فرعية للبناء. ومن مميزات الحيوانات ذات العمود الفقري تعضّي أجسادها وتكونها من رأس وجذع وذيل وانتشارها في كل مناطق الأرض المناخية. وكانت بداية الحيوانات ذات العمود الفقري (الفقريات) تقيم في الماء. وهي قد ظهرت منذ حوالى 450 مليون سنة. ومنذ ما يقرب الـ400 مليون سنة تكونت عظام هيكلها العظمي الداخلي وأقواس أفكاكها. ويمكن أن نثبت وجود هذه الأخيرة عند الأسماك منذ حوالي 300 مليون سنة.

لم توجد كائنات حية على اليابسة إلا منذ حوالي 400 مليون سنة. ومن أوائلها الطحالب و «النباتات العارية». ومنذ 350 مليون سنة كوّنت نباتات الأرض غابات الفحم الحجري بنباتات يبلغ ارتفاعها العشرين مترا. وفي هذا العصر كانت الحشرات موجودة بعد وكذلك العناكب. وكأقدم حيوانات من الفقريات في هذا العصر يمكن التأكد من وجود الضفدعيات والحيوانات المائية. ومن الحيوانات المائية نشأت الزواحف ومنها لاحقا نشأت الطيور والحيوانات الثديية (الرواضع)[21].

ومن بين الأنواع والضروب الحية المعلومة لنا يوجد حاليا حوالي مليون ونصف المليون. لكن عددها الفعلي أكبر ويمكن تقويمه بما يساوي العشرة إلى الخمسة عشرة مليونا. ومع ذلك فهذا العدد قليل إذا ما قسناه بالعدد الجملي للأنواع التي وجدت على الأرض منذ نشأة الحياة من حوالي ثلاثة مليار سنة. وهي حسب بعض التقديرات تضاهي المليار تقريبا. ومن الأنواع المعروفة الآن 751000 نوعا تقريبا ينتسب نصفها إلى الحشرات و281000 نوعا إلى الأنواع الأخرى من الحيوانات و 1000 نوعا إلى الأنعام و4800 نوعا إلى الضفدعيات وما يجانسها و 69000

21 راجع جيمس و. فالنتين: تطور النباتات ذات الخلايا المتعددة ورد في مجلة طيف العلم المرجع السابق ص.139-152.

نوعا إلى الفطريات و26000 نوعا إلى الطحالب و248000 نوعاإلى النباتات العالية و30800 نوعا إلى بدائي الأنواع[22]. وحسب نظرية التطور فإن كل هذه الكائنات الحية ذات قرابة متدرجة فيما بينها أعني أنها لها أصل مشترك واحد. وضمن هذه الكثرة الطاغية من أشكال الحياة لا يمثل الإنسان إلا أحد الأنواع[23].

مجرى (عملية) التطور

وينتج عن نظرية التطور «تزمين» الطبيعة و توريخها. فيتم بالتزمين والتوريخ في آن إدخال الحركية على الطبيعة. لذلك فالتطور لم يبق مجرد سلسلة من الدرجات الساكنة (=كالحال في التاريخ الطبيعي الأرسطي) بل هو أصبح شجرة نسب متفرعة ذات تخلّق يمكن بواسطتها توضيح القرابة بين الأنواع وصدور بعضها عن البعض الآخر. ولم يعد الأمر الحاسم الآن التماثل بين الكائنات الحية بل الانتساب المشترك إلى شجرة النسب التاريخية الواحدة. إن لعلم الحياة بفروعه المختلفة من بين علوم الأحياء أهمية كبرى في بحث مسائل التطور. فالأمر فيه يتعلق بتاريخ التطور وبعملية التحول التي تطرأ على العضويات وبصوغ الصورة التي حصلت بمقتضاها علاقات النسب بينها والملكات (القوى) التي لا يزال التطور يعدها وينميها. وقد ميز **أرنست ماير** في مقال نشره في (مجلة) طيف العلوم أربعة مسلمات تعد مركزية في نظرية **داروين** للتطور[24]. وفيها يتبين أن العالم لا يُفهم سكونيا بل هو يُفهم كحركة دائبة. فأولا الأنواع تتغير بصورة متصلة وبعضها يفنى والبعض الآخر ينشأ من جديد. وكما تثبت البقايا الإحاثية فإن هذا التغير ينتج عن تغير في شروط الحياة. والتطور ثانيا

22 راجع إدوار ولسون: قيمة التنوع. الخطر المهدد لثروة الأنواع وإطالة حياة الإنسان منشن 1996 الطبعة الثانية.

23 راجع «دائرة الأنواع العضوية الحية» ورد في ولسون المرجع السابق.

24 راجع تشارلز داروين: نشأة الأنواع شتوتجارت 1963.

يتحقق ببطء شديد وبصورة متصلة فلا تحصل فيه قفزات مفاجئة. وثالثا يعتبر **داروين** أنه بوسعنا أن نرجع «**كل ما هو حي إلى قفزة أصلية واحدة مشتركة**». ورابعا ينطلق **داروين** من نظرية الانتخاب الطبيعي أو الاختيار. وخلال توالي الأجيال ينشأ تنوع كبير في الزاد الوراثي. وبذلك تتواصل «**دون شك حياة الأنواع التي تكون أفضل توليفات صفاتها أكثر مناسبة للتوافق مع الوسط البيئي**» [25].ويتحقق التطور بفضل التناوب بين مراحل من الركود ومراحل من التغير المتسارع.

لكن التطور لا يحدث بالقفزات المفاجئة. وتبقى المواد الوراثية ثابتة وهي لا تتغير إلا بالتوالد والتحول الطفري[26]. وكون التطور لا يخضع لمبدأ التقدم يتبين (ص. 24) كذلك من كوننا نجد اليوم بين أنواع النبات والحيوان ما هو كثير القدم والاختلاف وما هو في نفس الوقت أقدم وأحدث من الأنواع التي تتعايش. فالسرطان ذو الذيل البتارDer Schwertschwanzkrebs الذي هو في الحقيقة من العناكب مثلا يمثل جنسا كان موجودا منذ 180 مليون سنة. وشجرة الجنكو هي النوع الوحيد المتبقي من جماعة النباتات التي كانت كثيرة الانتشار قبل 130 إلى 180 مليون سنة. وانقسام الثدييات (الرواضع) Säugetiere إلى الوحوشRaubtire والقواضم Nagetire والرئيساتPrimaten من الحيوانات حصل منذ 20 إلى 30 مليون سنة. وإليك من منظور اختلافات أزمنة التطور بعض الأمثلة المتوفرة من الحيوانات والنباتات التي وجدت منذ بعض الملايين من السنوات بالاستناد إلى موجودات البحث الإحائي[27]:

25 أرنست ماير: التطور. ورد في مجلة طيف العلم نفس المرجع السابق ص.11 راجع لنفس المؤلف: التطور وتنوع الحياة برلين هيدلبارج ونيويورك 1979.

26 راجع جاك مونو: الصدفة والضرورة مسائل فلسفية في البيولوجيا الحديثة منشن 1971.

27 فوكيتيت نفس المرجع ص. 34.

الثدييات (الرواضع)200 : Säugetiere

السرطان540 : Krebstiere

الطيور 150 : Vögel

العناكب420 : Spinnentiere

الزواحف300 : Reptilien

الثعابين540 : Schnecken

الغواطس (المائيات)390 : Amphibien

فسائل الجنكو 200 :Ginkgogewächse

النباتات الشوكية 410: Nadelhöltzer

الأسماك الغضروفية والأسماك العظمية 320 : Knorpel-Knochenfische

وقد ظهرت في التطور قوى الحفظ والابتكار الحيويين. فمن جهة أولى يتم دائما وبالتجدد الدائم إنتاج أنواع وأجناس جديدة بسرعات مختلفة. ومن جهة ثانية تمت المحافظة على البنى القديمة. وهي محفوظات تتدخل كذلك في صنع المستقبل. فتخزين المعلومات الوراثية وتوسيع الرقيم الوراثي قد تم حفظهما ولا يزال ذلك ثابتا ومتماثلا لا يتغير منذ حوالي ثلاثة مليارات من السنين. وهو يمد كل نوع بهويته الجينية (نظام حوامله الوراثية) ولا يتغير إلا في آماد زمانية طويلة. ففي نفس النوع تتماثل المعلومات الوراثية بصورة أساسية عند الأوائل منه أي ما أخذ في تكوينية النوع. «والعلامات المميزة للصفات التشريحية والوظيفية والوظائف السلوكية تنتقل باتصال من جيل إلى جيل. لكن هذا الثبات الوراثي للأنواع يناظره التغييرات الحادثة بين الأجيال المتوالية. ذلك أنه خلال النقلة من جيل سالف إلى جيل خالف تطرأ تواليف وراثية جديدة فتتضمن أحيانا أخطاء في تكونها النوعي بفضل نسخ المعلومات الوراثية أخطاء تحدث فينشأ عنها تخلّق وراثي للأفراد. ولا يكون التطور

ممكنا إلا بفضلها»[28].

وإلى جانب الحفظ والتجديد يؤدي التكيف و التخصص دورا مهما في التطور. ويمكن أن نفسر ذلك جيدا بالانطلاق من نوع طائر الفنكه (البنسون) (ص.25) في جزيرة **جالاباجوس** حيث حل بنوعه الأصلي منذ حوالي عشرة ملايين سنة في جزيرة جالاباجوس أين وجد محلا بيئيا ملائما لتطوره. وبمرور الزمن انقسم إلى عدة أنواع استعملت مصادر تغذية مختلفة. فالكثير منه كان من المغتذيات على الحشرات بمناقير حادة وطويلة. ومرة أخرى فقد استمد أحد أنواعه الأخرى غذاءه من الأرض فجعل التكيف والتخصص ممكنين وتمكن من البقاء. وفي حالات أخرى وقع تهديد التخصص المتين ومن ثم نقص المرونة المتزايدة لما بقى من النوع كالحال في ما حصل مع دبة البندا التي عاشت بمادة غذاء فقيرة مثل براعم القصب.

إن مجاري التطور غير قابلة للمجرى العكسي. فما أن يصل التطور إلى تغيرات في تاريخ النوع الأصلي حتى يصبح المجرى العكسي فيها مستحيلا. ولا يكون التراجع ممكنا إلا في أبعاد صغيرة وفي الخصائص الفردية[29]. ومن أمثلة عدم قابلية المجرى العكسي يقدم لنا التطور مثال الفرس. فقبل 60 مليون سنة كانت له خمسة أصابع وكان حجمه مثل حجم القط. ثم هو خلال التكوين المباشر لنوعه أعني التوجه المتماثل لنموه نشأ حجمه الحالي وتكونت «وحدة حافره». إلا أنه لا ينبغي أن نقوِّم مثل هذا التطور من منطلق حال التطور الحالية.

«فنحن نعلم الآن أنه لا يوجد في التطور تخطيط للمستقبل بل لا يوجد إلا

28 فوكيتيت نفس المرجع ص.39 والصفحة الموالية.

29 راجع برنار رنش: صورة العالم الكونية التطور وفلسفة الطبيعة فرنكفورت على نهر الماين 1977ص.96 وما يليها

«خيارات لحظية». فما هو باق بصورة مؤقتة هو ما يؤخذ بعين الاعتبار (وهو ما يحصل في غالب الحالات) وما عداه يفنى-وذلك لا يحصل لمجرد ما تتقوم به الشروط البيئية. من ذلك مثلا أنه لا يمكن لتوجهات تطورية أن تتحقق إلا بوصفها نماذج تطور تام التحديد. وليس ذلك بسبب تطورات ذات حتمية مسبقة بل من حيث هي ظاهرات تحصل بمقتضى شروط محددة في عالمها المحيط شروط يمكن أن تتفاعل معها الكائنات الحية المعنية التفاعل المناسب»[30].

ومثلما أن الأفراد والجماعات مائتة فكذلك الأنواع. ويمكن أن نرى من خلال أمثلة كثيرة أنه بطول المدة لا يمكن لأي نوع أن يبقى. ومن خلال تاريخ الأرض نعلم بوجود الكثير من ظاهرات الموت الجماعي. ولعل أكثرها شهرة فناء الزواحف التي من نوع «الحرباء والديناصورات» منذ ما يقرب من 65 مليون سنة والتي قد أصابتها فيما يبدو ضربة من أحد المذنبات التي سببت كارثة في المحيط
26.) فقضت عليها. وكذلك كان الفناء الجماعي الذي حدث منذ أكثر من 250 ألف سنة والذي تم القضاء فيه على أكثر من 80 في المائة من الحيوانات الموجودة عندئذ. كما أن ما يحدث من فناء جماعي أوسع وأسرع نراه يتحقق اليوم أمام أعيننا. وفيه يُفني النوعُ الإنساني الكثيرَ من الأنواع الأخرى. و قد تصاحبت في القرن التاسع عشر نظرية التطور والنظرية القائلة بالتقدم والتي سبقتها في الوجود فتراكبتا.

واعتبر التطور ساعيا إلى تحقيق الكمال وطغت الإشارة إلى نمو القردة وتطورها لتصبح الإنسان «العارف» Homo sapiens». وقد أدت هذه النظرة في أناسة الثقافة وكذلك في علم السلالات خاصة إلى موقف يفاضل بين الثقافات. فاعتبر بعضها أفضل وبعضها أدون. وكان لهذه النظرة ما كان لها من الأثر الدائم في

30 فوكيتيت نفس المرجع ص. 46.

الحركة الاستعمارية. وهو مما لم يعد القول به مقبولا الآن[31]. وفي الحقيقة فإننا ننطلق في علم الأحياء التطوري من إطار تطوري لنمو التعقيد ولتطور متوالي الدرجات وعام. إلا أننا تخلينا عن تصورات التطور المتصاعد والخطي:

«تصورات حول تطور متدرج وخطي ينبع منه كثير من الأفنان الجانية لكل سلسلة من الأشكال الأفنان «المنفصلة من شجرة النسب» وهي مجردات لا تشمل سبل التطور المتشاجنة كلها... ففي التطور لا يوجد مجرد أشكال قديمة وبدائية تعوضها أشكال موالية أسمى منها»[32].

قوى التطور وآلياته:

ومن قوى التطور الأكثر أهمية الانتخاب الذي ينطبق على التخلّق الجيني بواسطة التواليف الجديدة للجينات والتحولات الطفرية فيحدد في كل مرة وجهة التطور. ذلك أن أغلب الأنواع تظهر في شكل جنس ذكر وجنس أنثى وتنتج خلائفها بالاتصال الجنسي فيحصل مزيج مؤلف من نوعين من المعلومات الجينية فتنشأ إعادة توليف جيني في تخلّق جيني خارق للعادة. **«وينتج عن الاتصال الجنسي حصول توليف جديد في كل جيل توليف يمكن للمحيط أن يختبره. فأي قوة طاغية تقيم في ما يحصل من التوليف الجيني المتحقق خلال التوالد بالاتصال الجنسي يكون بينا عندما لا يغيب عن بالنا أنه في الأنواع ذات التوالد بالاتصال الجنسي لا يوجد أبدا فردان لهما نفس الزاد الجيني»**[33]. لكن نسبة الطفرات التي تظهر في التغيرات الجينية (ص.27)
العفوية قليلة جدا وهي تؤدي دورا ضئيلا في نشأة التخلّق بوصفها توليفا جينيا جديدا.

---

31 راجع مارفين هاريس: بزوغ النظرية الأناسية بوستون 2001 × راجع كذلك روجي كيزنج: الأناسة الثقافية فورت وورث 1981.

32 فوكيتيت نفس المرجع ص. 51 والتي تليها.

33 أرنست ماير نفس المرجع ص.3.

وإلى جانب إعادة التوليف الجيني والطفرة يؤدي الانتخاب الطبيعي في تطور الحياة الدور الحاسم بما يتم انتخابه من العدد الكبير للتنوعات الجينية التي تناسب شروط الحياة بسحب الظرف أفضل مناسبة. وبخلاف ما كان عليه الأمر في البدايات ينطلق علماء الأحياء الحاليين من القول إنه لا يوجد أي خطة مؤسسة للتطور تنظم مجراه. ولكن (علينا أن نسأل) بم يتعلق الانتخاب؟ « **فهل هو يتعلق بالجينات؟ أم بكيان الأفراد العضوي؟ أم بالجماعات ؟ أم بالنوع ؟ وفي ذلك نقاش طويل أسال حبرا كثيرا. ولا يوجد الآن جواب واحد يجمع عليه العلماء. والأرجح أن الانتخاب الطبيعي يمكن أن يكون منطبقا على عدة مستويات وبالتالي فعلينا أن نأخذ في الحسبان تعدد كيفيات التأثير الذي يحققه الانتخاب الطبيعي. ولكن أيا كان محل انطباقه ومهما كانت حيله التي يعمل بمقتضاها فالثابت أن الانتخاب لا يتبع أي مقاصد مسبقة**»[34].

فكما رأينا في مثال طائر الفنكه (البنسون) في جزيرة **جالاباجوس** يؤدي العالم المحيط في عملية الانتخاب دورا مركزيا. فالعوامل المناخية والكائنات الحية الأخرى هي في هذا المضمار من الأهمية بمكان. والانتخاب الطبيعي يقود في ذلك إلى تقليل ضغط التنافس بالتخصص والتكيف فيؤدي من ثم إلى تخلّق الأنواع. وفي هذه العملية الانتخابية تشارك في التأثير العوامل الخارجية المشروطة بالمحيط والحوامل الداخلية المشروطة بنشاط الكائنات الحية الأخرى. والتفاعلات بين الانتخاب الخارجي والانتخاب الداخلي من اللطائف التي تتميز بالدقة الشديدة. ففي حين تتحدد تفاعلات الانتخاب الخارجية بتغيرات المحيط الشارطة تتحدد تفاعلات الانتخاب الداخلي بتكيف الكيانات العضوية مع محيط معين (تعيش فيه)[35].

وغالبا ما تنقرض الكائنات العضوية عندما يفشل التكيف فلا تكون قادرة على

34 فوكيتيت نفس المرجع ص. 60 والموالية

35راجع روبار م. ماي: أنظمة البيئة ومحل الحياة ورد في مجلة طيف العلم نفس المرجع ص.151-161.

الحياة أو أقل قدرة عليها. وفي حين أن تغير صورة إحدى العلامات المميزة مثل المناقير المختلفة لـ**عقبان داروين** تكون يسيرة الاستكمال أدت نشأة خطط التكوين مثلا إلى أنه منذ 150 مليون سنة كانت كل الطيور ذات ريش. وما تزال الأسئلة التي تطرحها هذه الظاهرة عصية عن الحل. فغالبا ما يظهر في نفس الوقت علامات قديمة وعلامات حديثة. فالطير الأصلي المسمى أركيوبتيريكس يعد مثالا جيدا عن مثل هذه الفسيفساء
(ص.28) التطورية التي تكون فيها خطة التكوين موجودة إلى جانب العلامات المميزة للزواحف القديمة في نفس الوقت وكذلك تجديدات من حيث رداء الريش والهيكل العظمي.

ذلك أن الطفرات من حيث هي تغيرات غير هادفة لا يمكنها أن تمدنا بالتفسير الكافي لنشأة خطة التكوين الجديدة عند الطيور وهي على الأرجع تؤدي كذلك دورا في محتمات النمو الكامنة في الكيانات العضوية.وبعبارة النوع المثالي (للصوغ النظري) يمكن التمييز بين ثلاثة أوجه في التطور تمكن من تفسير تخلق الحياة بعملها المشترك:

1 ـ كل تغير في التطور يتقوم من سلسلة خطوات. وأولى هذه الخطوات تتمثل بالذات في توليد التخلق الجيني. وفي ذلك يسيطر الاتفاق المطلق (=الصدفة). إلا أن الصدفة تُعنى بكون الطفرة والتوليف الجيني يبقيان على تنوع الزاد الجيني وتخلقه.

2 ـ وما يحصل بالصدفة من تنوع جيني للكائنات الحية ليس مقصورا على كونها مختلفا بعضها عن البعض بل هي تختلف كذلك بدرجات صلوحيتها للقيام بوظيفتها. فهي مختلفة التجهيز بخصوص نجاحها في وظيفة التكاثر. وببساطة فالانتخاب يوفر كل ما يرجح الرفع من حظوظ البقاء الجيني دون أن يتبع مبدأ عقليا معينا.

3 ـ والعوامل الخارجية وعوامل الكيانات العضوية تكتسب في كل مرة شروطا تشريحية وشروطا وظيفية محدودة لكنها لها إمكانية تطور لا حد لها.

وفتربط التطور بما لها من تفاعل معقد تربطه بوجهات معينة[36]».

تأنس الإنسان.

يتبين مما حررنا إلى حد الآن مدى ارتباط تاريخ الإنسان بتاريخ الحياة على الأرض. فمنذ 200 مليون سنة نشأت أولى الثدييات (=الرواضع) Säugetiere التي على الأرجح تطورت عن مجموعة من التيرابسيد الوحشية (=النهابة). وقد كانت صغيرة الجرم نسبيا وتزن أقل من عشرة كلغ وتنتسب إلى الحيوانات التي فنت جماعيا في نهاية العصر الطبشوري (الكلسي)[37]. ولم تتمكن هذه الحيوانات من التخلق المتين والانتشار إلا بعد فناء نوع السورين (ومنه
ب.29 الديناصورات). واليوم يمتد طيف هذا النوع من الحوت الأزرق الذي يبلغ طوله 30 مترا ووزنه 140 طنا إلى أقزام الفئران التي يبلغ حجم الواحد منها 6 صنتم ووزنه ليس إلا 6 غرام. وما بقي من الأجناس المنقرضة (التي اكتشفت بقاياها) في الإحاثيات يبلغ عددها أكثر من 2000 يقابل 1000 جنسا حديثة. ومن بين 200 نوع من الكائنات الحية المتخلقة الرئيسات (بريمات) يوجد الإنسان العارف منذ 40000 سنة. أما كيف تمكن من التكون فذلك هو موضوع التأنس Menschenwerdung أو صيروته إنسانا.

وهذه المسألة لا يقتصر البحث فيها على إحاثيات الحياة[38] وإحاثيات البيئة وإحاثيات الإنسان بل إن علم الجينات والبحث في المخ والبحث في الكائنات الحية المتخلّقة أعني الرئيسات وعلم الاجتماع وأناسة الثقافة هي أيضا بحوث تسهم في علاجها إسهاما مهما. فالبحث في التأنس ليس من مهام علم وحيد بل هو مسؤولية

---

36 فوكيتيت نفس المرجع ص.77.

37 راجع فالونتين نفس المرجع ص.148.

38 راجع ج.ج. سمبسون: الحياة في العصر الأول. مدخل إلى علم الإحاثة منشن 1972.

بحوث متعددة الاختصاص تؤدي فيها دورا مناهجُ ونظرات علميةٌ مختلفة.إن شجرة نسب الكائنات الحية المتخلّقة الرئيسات تمتد في الماضي إلى العصر الكلسي أي إلى ما قبل 80 مليون سنة إلى الوراء. ونعلم بوجود بقايا منها في **كهف مسل في دارمشتات** بقايا عمرها 49 مليون سنة. وهذه الرئيسات تسكن الأشجار وهي جيدة التسلق وهي في المقام الأول صغيرة الجرم. وأرجلها وأيديها مناسبة للتسلق وللإمساك بالأشياء. والأرجح أنها ذات بصر جيد وأن مخها كبير الحجم نسبيا وهي آكلة لكل شيء يغتذي من الحشرات والفواكه وتشبه أنصاف القردة الحالية. وفي حين تعود أصول الرئيسات العليا أعني شبائه الإنسانAnthropoidea إلى غاية نهاية البداية من العصر الثالث (من تقويم علم طبقات الأرض) Eozän[39] نجد في كنوز **الفيوم** قرب **القاهرة** بقايا شبائه للإنسان من الرئيسات من عصر الأليوغوزان Oligozän[40]. وهي تختلف بوضوح عن أنصاف القردة. وما قبل الإنسان Vormensch والإنسان الأصلي Urmensch مثلهما مثل الإنسان القائم Homo erectus وعلى الأرجح كذلك الإنسان العارف Homo sapiens كلها مراحل من التأنس تكونت في إفريقيا حسب ما استقر من علمنا الحالي بالاستناد إلى البقايا الإحاثية وإلى تحديد الأعمار في المقام الأول[41].

(مرحلة التأنس) ما قبل الإنسانVormensch .

ففي سنة 1992 تم اكتشاف عدد كبير من أجزاء جماجم وأفكاك وهياكل عظمية في **أراميس بإثيوبيا (الحبشة)** عمرها حوالي 4،4 مليون سنة بل ووجد في سنة 1994

39 من 58 إلى 37 مليون سنة.

40 من 37 إلى 25 مليون سنة.

41 راجع رتشارد ليكي وروجي لوين: كيف صار الإنسان إنسانا. معارف جديدة حول أصل الإنسان ومستقبله همبورج 1978.

هيكل عظمي شبه تام تقريبا. فإذا انطلقنا من هذه الموجودات بداية للقول إن الأمر يتعلق بالبقايا الإحاثية الموجودة في النّصف الجنوبي من الكرة الأرضيّة وبقايا ما قبل الإنسان فإن ما بينها من الفروق يبدو مباشرة قد بلغ درجة تجعلنا نتعرف هنا على ممثل لجنس جديد من شبائه الإنسان وهو ما أعطيناه اسم القرد رامس Ardipithecus ramus[42]. (30.س)

فلهذا الجنس من القردة ضروس طواحن صغيرة نسبيا مكسوة بالعاج وأضراسه الأمامية شبيهة بأضراس الإنسان القرد Menschenaffe[43].

وعلى الأرجح فإنه قد عاش في ناحية هامشية من أدغال خط الاستواء الممطرة حيث ظهرت فيها سلالة الإنسان القرد من شبائه الإنسان. وتشير بنية جسمه إلى أنه يمثل بداية لتطور القرد الجنوبي Australopithecus صاحب الرجلين والمتسلق وذي السير المقبل.

وما قبل الإنسان أو نوع القردة الجنوبية أصيلة منطقة أفار بالجبشة Australopithecinen نشأت في البليوزان قبل حولى خمسة ملايين سنة ولم تكن إلا قليلة التمثيل بمعيار العدد[44]. وأقدم بقاياها الإحاثية مصدرها حوض تركانا

42 أرديبيتكوس= قرد أرضي. وراموس= غصن وعرق. و ينسب إلى موضع إسمه رامس.

43 في سنة 2000 تم في كينيا اكتشاف بقايا عظام وفك عمرها حوالي 6 مليون سنة وتعرف باسم «الإنسان الألفي=ملنيوم منش» وما يزال ترتيبها إلى الآن مفتوحا. وحسب ما روته جريدة «لو موند» (العالم=جريدة يومية فرنسية) في عددها بتاريخ 12 جويلية 2002 تم اكتشاف جزء من دماغ قرد الساحل التشادي في طوروس مانالا بالتشاد يوم 19 جويلية 2001 ويسمى توماي وهو أقدم من موجودات كينيا لأن عمره أكثر من 6 مليون سنة أي أكثر من ضعف عمر لوسي. ويتعلق الأمر فيه بأجداد القرد الجنوبي الذي ماتزال قيمة منزلته خاصة موضوع نقاش إلى الآن. ولا تزال الاكتشافات في السنوات الأخيرة لبقايا العظام تجعل من الصعب إعادة بناء تكون عملية التأنس وهي تفتح آفاقا جديدة. ومن المتوقع أن يتوصل هذا التطور في السنوات المقبلة.

44 راجع فريدمن شرنك: عصر الإنسان المبكر. السبيل الموصلة إلى الإنسان العارف. منشن 2001 الطبعة الثالثة ص.43. ويمكن في هذا المضمار وضمن أصل جماعات القردة من أصل جنوبي التمييز بين الفرد الجنوبي أنامانسيس (بين 4 مليون و200 الف سنة و3 مليون 800 ألف سنة) والقرد

في شمال كينيا وهي أقدم من أربعة ملايين سنة. ثم نتجت الحركة المقبلة على رجلين وبالتسلق. وتشبه جمجمته وحجم مخه ما عند الإنسان القرد الحالي.
أما أطرافه فهي لا تتميز عن أطراف الإنسان العارف إلا بصعوبة. ولما كان لا يملك أي أداة فإنه قد اعتمد على أضراسه في غذائه.

وأقدم مثال معلوم حاليا من ما قبل الإنسان يعود إلى 3،6 مليون سنة وقد أطلق عليه اسم **لوسي** Lucy وهو مثال من قرد أفار الجنوبي Australopithecus afarensi [45] وقد وجده سنة 1974 هدار في الحبشة وهو يزن بين 30 إلى 50 كلغ وهو ليس أطول من 1،2 متر وهو أحدث من قرد **أوسترالوأنامانيس** قرد البحيرة الجنوبي[46]. وقد تطور المشي القائم بعد عند قرد أفار الجنوبي [47]. ويطابق حجم مخه حجم مخ الشمبانزي الحالي. إلا أن أضراسه أكبر وتشير إلى كمية غذاء أكبر كالذي يوجد في السهول الاستوائية المجاورة للأدغال المطرة. وفي حين كانت يداه طويلتين نسبيا فإن رجليه اللتين هما قصيرتان بالقياس إلى رجلي الإنسان العارفHomo sapiens تمكن من استنتاج قوة تستعمل للنقلة المقبلة. وعلى الأرجح فإن القرد الجنوبي عاش قبل ثلاثة ملايين سنة كجماعات في

الجنوبي أفارانسيس (3 فاصل 7 مليون إلى 2 فاصل 9 مليون سنة). وبخصوص الانتشار الجغرافي ينبغي التمييز بين غرب إفريقيا القرد الجنوبي لبحر الغزال (3 ونصف و 3- فاصل 2 مليون سنة) وشمال افريقيا: القرد الجنوبي لشمال إفريقيا: القرد الجنوبي الجارهي (2 ونصف مليون سنة) وجنوب افريقيا: القرد الجنوبي الإفريقي 2-3 مليون سنة). القردة الجنوبية المتينة (باراتروبوس): القرد المتين الحبشي (2 فاصل ستة و 2- فاصل 3 مليون سنة) وباراتروبوس بوازايي (2 ونصف و1- فاصل 1 ملوين سنة): باراتروبوس روبوستوس (1 فاصل 8 و 1- فاصل 3 مليون سنة).

45 راجع دونالد يوانسون ومايتلاند إدي: (القرد) لوسي. بداية الإنسانية. نيويورك 1981.

46 وقد وجدت منه بقايا عظمية في كانابوي بخليج أليا في كينيا.

47 من 5 فاصل 7 إلى 2 فاصل 9 مليون سنة.

سهول عشبية استدغلت في أحياز من تضاريس سواحل أفريقيا . «و بين أن كل عضو من الجماعة كان في ذلك العصر متدرجا نحو مسؤولية تنظيم غذائه بنفسه. ولا بد أن الحصول على الغذاء قد كان عملا غير مختص. فالفواكة مثل الفراولة والجوز والبذور والشوسلنجو والبراعم والفطر كانت في المتناول. والعروق رؤوس سوق النبات كان الحيوان يستخرجها من تحت الأرض. ومع ذلك فلم يكن الإهمال من نصيب
ص.31) صغار الزواحف والطيور والرخويات والحشرات التي تعيش في الماء وعلى الأرض وكذلك صغار الثدييات»[48]. والنتيجة أنه قبل 2،5 مليون سنة كان تناقص البرودة وتزايد الجفاف يعدان إلى مجالات حياة حول ضفاف الأودية والبحار وإلى ضغط انتخابي يقتضي تطور شبائه الإنسان ليصبح لها أضراس أكبر وعلى الأرجح فقد كانت متانتها تسمح بتحقيق انفصال تاريخي لفصيل من سلالة قرد أفار الجنوبي فتكون القرد الجنوبي ميتن البنية (بارانتوبوس) والإنسان. وبمقتضى هذه الفرضية فإنه « **توجد إستراتيجيتان من جنس ما نتج عن تزايد سوء الأحوال المناخية ومن ثم عن تدرج الزيادة في شدة الغذاء النباتي: ثبات التبعية المباشرة للمحيط مع تمتن عضلات المضغ (عند القرد الجنوبي متين البنية) والانفصال عن التبعية المباشرة للمحيط بفضل تطور ثقافة الآلات (عند إنسان رودولف أي إنسان بحيرة تركانا** Homo rudolfensis)»[49].

الإنسان الأصل (الأول) Urmensch

وحتى لو كانت مسألة نشاة الإنسان لا تزال من الأمور التي لم تفسر بعد بالاستناد إلى الإحاثة الأناسية وكانت الاكتشافات المتواصلة للبقايا الإحاثية الخاصة بها تؤدي إلى المراجعة الدائمة للمعلومات الحاصلة إلى حد الآن فإنه بوسعنا في الحاضر أن ننطلق مما لدينا منها لنقول إن عمر إنسان بحيرة تركانا يتراوح بين 2،5

48 شرنك المرجع السابق ص. 47.

49 شرنك المرجع السابق ص.49.

و 1،8 مليون سنة[50] وأن عمر الإنسان الحاذق (سريع التكيف) Homo habilis[51] يتراوح بين 2.1 إلى 1،5 مليون ينتسبان إلى أنواع الإنسان المبكرة. وفي الحالتين تقدم المزج بين علامات القرد الجنوبي المميزة وما يماثلها من علامات الإنسان.

«وفي حين يشير إنسان تركانا (رودولف) بالأحرى إلى استنان أصلي فإنه مع ذلك **يبدو في مستوى جهاز النقلة المقبلة شبيها بالإنسان فإن الإنسان الحاذق يبين بعروق أسنانة الأصغر تقدما في الاستنان لكن بنية هيكله العظمي أشبه ببنية الإنسان القرد منها ببنية الإنسان»**[52]. وفي اللحظة الحالية تنقصنا البقايا الإحاثية التي تمكن من الوصل بين السلالات وصلا وحيد الدلالة مع القرد الجنوبي المتقدم ومع الإنسان القائم المتأخر. وبخلاف القرد الجنوبي الذي كان موجودا هو أيضا منذ 2،5 مليون سنة يبين إنسان تركانا مرونة أكبر في التكيف مع المحيط. وهنا يتدخل الميل إلى ثقافة الآلات البدئية. وهي أمور تمكن من استعمال أفضل لشروط التغذية المتغيرة بتغير المناخ. فتستعمل الحجارة أدوات لتقطيع النباتات وتهشيم لحم الفرائس (ص. 32) وإعداده. وقد نتج عن هذه الأشكال الأولى من التخصص الثقافي خلال تخصص جسدي ضئيل متزامن استقلال متنام عن مجال الحياة لكنها لنفس العلة أنتجت تبعية متزايدة لما يصنعه الكائن بذاته من آلات حجرية. **« فقد بقيت إفريقيا الاستوائية الشرقية محلا ذاتيا لإنسان تركانا–رودولف جزئيا لأنه يفضل السكن المفتوح في الأمطار الظليلة التي في سهول الساحل الإفريقي وجزئيا ربما كذلك بسبب التنافس المتنامي بين الإنسان السريع والقرد الجنوبي. وانطلاقا من إنسان تركانا تطور منذ حوالي 1،8 مليون سنة الإنسان العامل (العامل بيديه Homo ergaster Handwerker) الذي هو النوعية الأولى من الإنسان القائم**[53]».

50 اكتشفت منه بقايا عظمية في أوراها بملاوي وفي الشميرون وفي كوبي فورا بكينينا وفي أومو بالحبشة.

51 اكتشفت منه بقايا عظمية في كوبي فورا بكينيا وفي أولدوفاي بتنزانيا وفي شتاركونشتاين بجنوب إفريقيا.

52 شرنك المرجع السابق ص. 71.

53 شرنك المرجع السابق ص.76.

وقد نشأت مع نوع الإنسان المنتجات الثقافية الأولى. فمنذ حوالي 2،6 مليون سنة وجدت الآلات الحجرية القديمة في الحبشة وتنزانيا. وقد تساوق مع استعمال هذه الكائنات للآلات تجويد لإمكانات التواصل. ذلك أنه بحسب نظرة بعض الباحثين فقد حدثت بعد بصورة طفرية عند الإنسان الحاذق مراكز المخ المهمة بالنسبة إلى اللغة الإنسانية أعني موضع فارنيكو وبروكا وعلى الأرجح فقد تكونت هنا أولى أشكال اللغة البسيطة. وقد طالت عند الإنسان الحاذق مدة قابلية الحمل حتى صارت الصبايا في الغاية اكثر استعدادا للتزاوج المتصل وبالتدريج آل ذلك إلى أن صار أعضاء الجماعات يقدمون على العلاقات الزوجية. فأدى ذلك إلى تقوية العلاقات الاجتماعية وإلى تحسين شروط التربية بالنسبة إلى الأطفال وإلى الأشكال الأولى من تقسيم العمل الأشكال التي في إطارها صار اللحم يعد للذكور من أعضاء الجماعات إعدادا مسبقا في محل إقامة الجماعة. وعلى الأرجح فإن الأنسان الأصلي كان قد انتقل منذ حوالي مليوني سنة من إفريقيا إلى خارجها.

الإنسان الأصلي (المبكر والقائم): Urmensch

توجد بقايا إحاثية من الإنسان القائم في إفريقيا وآسيا وأوروبا. وانتشار هذه البقايا يمتد من الإنسان القائم المبكر (العامل بيديه) قبل ما بين مليونين إلى مليون ونصف سنة مرورا بالإنسان القائم الإفريقي والآسيوي المتأخر منذ مليون ونصف إلى 0.3 مليون سنة إلى الإنسان القائم الأوروبي (إنسان هيدلبارج) منذ 800000 إلى 400000 سنة. وبداية الإنسان القائم هي على الأرجح نشأة نموذج متين مصاحب لـإنسان تركانا منذ حوالي 2.5 مليون سنة في شرقي إفريقيا[54]. (ص.33)

54 راجع رتشارد لينكي وروجي لوين: أصل الإنسان. نحو طلب آثار الإنسان فرنكفورت على نهر الماين 1993.

« فبالمقابل مع إنسان تركانا ظهرت عند الإنسان القائم علامات جسمية مميزة تدل على تطور متدرج نحو الإنسان العارف. ومن هذه العلامات في المقام الأول تضخم حجم جمجمة المخ وتغيرت نسبة جمجمة المخ مع جمجمة الوجه وتقوي تحديب قاعدة الجمجمة وتعمق محل الفتحة في الوجه الداخلي من الجمجمة وبنية وصلات الفكين واستدارة شكل قوس الأسنان... وفي حين أن القرد الجنوبي وبعض أعضاء نوع الإنسان المبكرين ما يزال لهما الكثير من علامات الهيكل العظمي التي تذكر بالإنسان القرد فإن تشريح هيكل الإنسان القائم يطابق بعد في الكثير من الجزئيات بصورة متصاعدة تشريح هيكل الإنسان الحديث»[55]. إن التأنس كان حصيلة العمل المشترك لسلسلة من العوامل تراكبت فيها عناصر طبيعية وعناصر ثقافية وتداخل بعضها في البعض تداخلا حميما بحيث تكون تعقيد جديد مميز للإنسان[56] وفيه أسهمت العوامل التالية: المخ واليدان والآلات والغذاء ومجال الحياة والنار والصيد واللغة والثقافة.

المخ:

فخلال حقبة تمتد من حوالي مليوني سنة حقق الإنسان القائم من أولي مراحل شكله إلى آخرها تطورا معتبرا تطورا كان في الموجودات الإحاثية المبكرة كالتي نجدها عند فتى تركانا من حوالي 800 إلى 900 صنتم مكعب[57]. ومنذ مليون سنة من حوالي 900 إلى 1000 صنتم مكعب ومنذ 500000 سنة حوالي 1100 إلى 1200 صنتم مكعب. ويتبين أن معدل حجم المخ اليوم هو 1450 صنتم مكعب. فإذا قارنا حجم المخ بوزن الجسم تبين أن الرئيسات لها بالقياس إلى الثدييات الأخرى عامل يترواح بين 1،6 و 3،1. وعند القرد الجنوبي يصل هذا العامل إلى 2،4 و 3،2 وعند الإنسان القائم بين 4،5 و 5 وعند الإنسان العارف حوالي 7،2.[58]

---

55 شرنك نفس المرجع ص. 93.

56 راجع إدجار موران لغز الإنسان منشن 1974.

57 راجع ليكي ولوين نفس المرجع.

58 راجع شرنك نفس المرجع ص.94

أما بالنسبة إلى وظائف المخ فإن الحجم يؤدي دورا أقل من دور نوعية شبكة الخلايا المخية[59]. وبالنسبة إلى التغذية بالمعلومات والوصل بينها وتنمية التجارب فإن قشرة المخ الجديدة Neocortex مهمة وهي التي تبينت ذات دور كبير الأهمية بحسب ما تثبته الإحاثيات المناسبة خلال تأنس الإنسان. كما أن المخيخ الذي له أهمية مركزية بالنسبة إلى نظام الحركة في المقام الأول قد توسع توسعا معتبرا خاصة بالنسبة إلى الوجه واليدين[60]. ر. 34)

وحصيلة البحوث الأحدث في المخ تبين أنه يتغير بصورة معتبرة خاصة بعد الولادة وبتأثير محيط صاحبه الثقافي[61].

اليدان والآلات:

إن المشي القائم على رجلين نشأ في هامش مناطق الأدغال الاستوائية كإستراتيجية جديدة للتغلب على المجالات الوسيطة بين الأشجار على الأرض. ولهذه العلة تحررت اليدان من الاستعمال في الحركة. والعمل المشترك بين نمو المخ وتحرير اليدين ونمو القسم الأمامي من الدماغ واللغة أدى ذلك كله إلى تعقيد جديد مميز لتطور الإنسان[62]. فقد نتج بفضل تحرير اليدين وتحولها بالتدريج من «ملكة إمساك»

59 راجع جون بيار شانجو: إنسان الحقيقة باريس 2002.

60 راجع أندري لوروا جورهان: اليد والكلمة. تطور التقنية واللغة والفن فرنكفورت على نهر الماين 1980 (النص الفرنسي 1965).

61 راجع فولف زنجر: الملاحظ في المخ فرنكفورت على نهر الماين 2002. × ولنفس المؤلف: صورة جديدة للإنسان؟ أحاديث حول بحوث المخ فرنكفورت على نهر الماين 2003. × وجرهارد روت: من منظور المخ فرنكفورت على نهر الماين 203. ولنفس المؤلف: الإحساس والفكر والفعل فرنكفورت على نهر الراين 2001. × راجع كذلك همبورتو ماتورانا وفرنسيسكو و ي. فاريلا: شجرة المعرفة. الأصول البيولوجية للمعرفة الإنسانية بارن منشن 1987.

62 راجع لوروا جورهان نفس المرجع.

عند الإنسان القرد قادرة على القبض على الأشياء بين الأصابع والإبهام مرورا بالـ «يد الممسكة» إلى «الإمساك الدقيق» عند الإنسان القائم الذي أصبحت إبهامه قابلة للمس أطراف كل الأصابع الأخرى فتكون قادرة على ملاقاتها جميعا[63]. وبذلك تحقق شرط الإمكان التشريحي للقبض على الأشياء الصغيرة ومن ثم الاستعمال الآلي الحاذق لليدين. لكن ذلك التطور تحقق ببطء. فأكثر من مليون سنة ظل صنع الآلات الحجرية يتم بتكسير قطع منها. وقد وجد الإحاثيون في وادي أردوفاي بتنزانيا الكثير من هذه الآلات الحجرية البسيطة التي لا تكاد تحتوي على أي تحويل صناعي. ولم يجدوا أسافين ذات تثقيف عال إلا بتاريخ ما يقرب من مليون ونصف سنة.

الغذاء ومجال الحياة:

لما كان الإنسان قد أصبح مغتذيا بكل شيء Allesfresser صغرت أمعاؤه. وبالمقارنة مع الحيوانات العاشبة تحتاج اللاحمة منها إلى أمعاء أقصر. وخلال هذا التغير في النظام الغذائي أصبحت بعض الطاقات حرة لصالح نمو المخ عند الإنسان. وهكذا فقد أدى الغذاء اللحمي الغني بالطاقة بالأمهات الساعيات لتهدئة أطفالهن خاصة إلى تغذية أفضل مكنت من تحقيق نمو قوي للمخ بعد الولادة. واستعمال الآلات الحجرية لإعداد الغذاء أراح الأسنان من المهام الخشنة فمكن من تصغير حجم الأضراس. «**وهكذا فأضراس الإنسان القائم المتأخر شبيهة جدا بعد بأسنان الإنسان العارف**»[64]. كما تكون خلال هذا العصر في ما يبدو الأنف الغضروفي وتطور فقدان الشعر وغدد العرق. ولما كان الإنسان القائم قد طور إمكانا أفضل للحصول على (ص.35)

63 راجع رتشارد ليكي وروجي لوين: كيف أصبح الإنسان إنسانا؟ نفس المرجع وخاصة الفصل الثالث ص.40 وما يليها.

64 شرنك نفس المرجع ص.96.

الغذاء ولإعداده بصورة حررته من المحيط فإنه أصبح بوسعه أن ينتقل من إفريقيا إلى آسيا وأمريكا وأوروبا.

النار والصيد:

إن الإشارات الأولى إلى استعمال النار توجد في **كوبي فارا** في شرقي **تركانا** منذ حوالى 1،5 مليون سنة. وعلى كبير الرجحان كان الإنسان القائم المبكر قد استعمل بعد النار لصالحه. فهو استعملها للتدفئة وليحمي نفسه من الوحوش ولإعداد اللحم وكذلك لحماية نفسه من التعفن. والسيطرة على النار والتعامل معها لا يقتضيان المهارات التقنية فحسب بل لا بد كذلك من الكفاءات الاجتماعية للتنظيم والتنسيق. كما أن أولى الأخبار الموثقة حول الصيد والإمساك بفرائس الحيوانات مصدرها الإنسان القائم. من ذلك أننا نجد آلات حجرية وعظام حيوانات مع آثار بقايا منها تدل على أن عددا كبيرا من الحيوانات يوجد فتات من لحمها في غير أماكن صيدها بل أماكن اقتسامها هذه إلا بسبب ما استهدفها من صيد. كما أن الصيد واقتسام الفرائس يقتضيان مقدارا كبيرا من الحذق وكذلك من مهارات التواصل والتنسيق. ودلالة ذلك بالنسبة إلى تطور تقسيم العمل بين المرأة والرجل وبالنسبة إلى تكوين الجماعات البشرية لا يكاد أن يفيه حقه أي تقدير. وقد عبر **سارج موسكوفيسي** عن هذه الوقائع بعبارة كبيرة الدلالة فقال «**إن الصياد هو الذي صار إنسانا وليس الإنسان هو الذي صار صيادا**»[65].

اللغة والثقافة:

ومع نمو المخ وتحرير اليدين أصبحت أشكال اللغة الأولى ممكنة. كما أن هذه

65 سارج موسكوفيسي: المجتمع غير الطبيعي UGE 10/18 باريس 1972 ص.102.

الأشكال اللغوية يقتضيها صنع الآلات. وحتى إذا كانت هذه اللغة بسبب الإمكانات المفقودة لإنتاج أصوات متخلّقة لا تشبه اللغة الإنسانية الحالية فإن أشكالها الأولية مهمة بالنسبة إلى تقوية عناصر وظائف الأعضاء والعناصر الثقافية في عملية التأنس. وبفضل العمل المشترك للمخ المتنامي ولممارسة صنع الآلات وللصيد ولتقاسم اللحم نشأ نظام تناد فصار معه التواصل الأفضل ممكنا. أما الحد الذي بلغ إليه هذا التطور إمكانات وحدودا فذلك أمر لا يمكن أن نحدده اليوم بيقين. لكنه من الثابت أن هذه الأشكال من التفاهم اللغوي أدت دورا مهما بالنسبة إلى تكوين الأشكال المبكرة من الثقافة. وهذه الثقافة البدائية «**نظام أنتج تعقيدا رفيعا ومن دون ذلك يسقط هذا التعقيد إلى مستوى من التنظيم مائع**»[66]. ويتضمن هذا النسق قواعد تنظيم وعرف ص. 36)
وتحريم ومعارف تقنية حول الآلات وحذق فني ومهارات ذات علاقة بالصيد وتربية الأطفال وكذلك معارف عامة حول المحيط ونظرة عامة حول الطقس والنباتات والحيوانات إلخ[67]...

وحسب نظرة واسعة الانتشار لكنها غير ثابتة بيقين فإن النشأة الأولى للإنسان القائم حصلت في إفريقيا[68]. فاستعمال الآلات والسيطرة على النار وفنيات الصيد والكفاءات الاجتماعية المتصلة بها كل ذلك يمثل شروطا مسبقة للانتقال إلى أجزاء أخرى من العالم. وعلى الأرجح فإن الرحلات الأولى لإنسان تركانا أوكذلك للإنسان القائم المبكر قد حصلت منذ مليوني سنة. كما توجد شواهد على أنه في هذا العصر كذلك توسعت الأغذية الثرية في المقومات العضوية. وأقدم أثر للإنسان

66 إدجار موران نفس المرجع ص.91.

67 راجع أولرش كل: تطور الإنسان. التطور البيولوجي والاجتماعي والثقافي شتوتجارت 1979.

68 راجع فريدمن شرنك: إفريقا مهد الإنسانية ورد في ما الإنسان نشر نوربارت بولتز وأندرياس منكل منشن 2003 ص.21-44. × وجنتر بوير: إنسان النياندارتال وأصل الإنسان الحديث ورد في: بولتز ومنكل نفس المرجع ص.45-67.

في جاوا والصين تعود إلى 1،8 مليون سنة. وقبل 400000 سنة كان الإنسان القائم موجودا في شرق آسيا وجنوبها كما كان واسع الانتشار في أوروبا الوسطى والجنوبية. **«وفي بعض مواقع الموجودات الإحاثية في الصين ظهر بشر أوائل منذ حوالي 2،8 مليون سنة لهم تشريحيا شكل متوسط بين الإنسان القائم والإنسان العارف ولذلك فهم يصنفون في الكثير من الحالات تحت عنوان الإنسان العارف القديم»**[69]. وهذا يطابق في أوروبا إنسان **هيدلبارج** الذي له علامات تشريحية مميزة تمثل خليطا بين الإنسان القائم والإنسان **النياندارتالي**. وفي **أتابويركا بإسبانيا** اكتشف الباحثون الإحاثيون نوعا جديد من الإنسان سنة 1997 الإنسان الذي سمي **الإنسان السابق أو الطليعي** Homo antesessor والذي قد يكون جامعا بين ما هو مشترك عند أجداده من الإنسان الإفريقي والنياندارتالي.

الإنسان العارف (العارف)(Homo sapiens sapiens):

وقبل حوالي 700000 سنة نشأ الإنسان العارف القديم في إفريقيا وآسيا وأوروبا. وفي حين صدر عن شكله المتأخر أعني إنسان **شتاينهايم** في أوروبا الإنسان **النياندارتالي**[70] كان بعد قد نشأ في إفريقيا في نفس الوقت **الإنسان العارف العارف**. وبعد أن التقى الإنسان **النياندارتالي** والإنسان **الحديث** منذ حولى 90000 سنة في الشرق الأوسط وجد النوعان معا متجاورين ومجتمعين مدة 50000 سنة إلى أن انقرض **النياندارتالي** قبل حولى 30000 سنة من ص. 37) على أديم الأرض- وهو حدث كان مدعاة إلى الكثير من التخمينات[71].

69 شرنك عصر الإنسان الباكر نفس المرجع ص.101.

70 إنسان النياندارتال العارف Homo sapiens neandertahlensis .

71 راجع دورك ماتيوفسكي وديتمار كامبار وجارد ج. فونجار: أسطورة النياندارتال. أصل تحولات العصور (التحقيب).

وتوجد بقايا إحاثية من **النياندارتالي** بين 180000 و 90000 سنة في **كرواتيا** و**إيطاليا** و**جبل طارق**. وزاد البقايا الكلاسيكي من **النياندارتالي** التي حصلت بين 60000 و 30000 سنة تم اكتشافها في **ألمانيا** في **نياندارتال** وفي **سالتزجتر لبنستادت**. كما أننا نصادف بقايا إحاثية مطابقة لها في **سباي بلجيكا** وفي عدة أماكن من فرنسا وكذلك من إسرائيل (=**فلسطين**) وكردستان. ومخ إنسان نياندارتال يبلغ حجمه 1600 صنتم مكعب لكنه بالقياس إلى وزن البدن فهو بنحو ما أصغر من حجم مخ الإنسان الحديث. وحجم إنسان النياندارتال يكاد يكون بنحو ما مساويا لحجم الإنسان الحديث إلا أنه أمتن بنية ولذلك فهو أثقل وزنا[72].

وصغر حجم بدنه يوحي بالتسليم بأنه قد عاش في نواحي ذات مناخ بارد إذ إن فقدان حرارة البدن تقل عند نقص مساحته بالقياس إلى حجمه. ونجد وضعية قابلة للمقارنة مع هذه الوضعية عند سكان **جرينلاند** الحاليين. ذلك أنه في حين أن شروط الحياة كانت في عصر الجليد الأخير شديدة الصعوبة توسع النقص في التغذية. فما كان في المتناول من الغذاء النباتي عندما كان المناخ أبرد بست درجات مما هو

عليه الآن جعل اللحم مادة الغذاء الأساسية. وكانت أنياب **الماموت** تستعمل لصنع الأسلحة والأواني. وكان لإنسان النياندارتال ثقافة آلية متطورة. فإلى جانب الأسافين والجرافات والحراب يوجد لديه مدًى قاطعة.

وإلقاء نظرة مهمة على ثقافة الإنسان النياندرتالي تبين لنا واقعة تقديمهم هدايا يضعونها في قبور موتاهم. ومن بينها الألوان والعتاد والأزودة التي تمكن من أن نستنتج أنهم كانوا يعتقدون في وجود حياة أخرى بعد الموت. ففي **فارازي** من مناطق فرنسا تم اكتشاف رجل وامرأة وثلاث أطفال. وكان الأطفال مرشوشا

72 راجع إريك ترنكآوس ووليام و. هاول: الإنسان النياندارتالي ورد في: مجلة طيف العلم نفس المرجع ص،181-202 × وراجع كذلك ماتيوفسكي من بين آخرين نفس المرجع.

عليهم اللون الأصفر. وفي كهف **شانيدار** بكردستان كانت الهياكل العظمية مغشاة بمسحوق بذور الورد والقرنفل وزهرة الجاسنت وهو ما يبين أنهم كانوا يكفنون الموتى بالورود. ومن هذا الرصيد يمكن أن نستنتج أن الأحياء يعتنون بالموتى ويعتبرونهم منهم بعد موتهم كما كانوا قبلها. وكانوا يعرفون الألم والحزن وكانوا يدركون تناهي حياة الإنسان التي يتمنون بفضل عقيدتهم تعويضها بالحياة الآخرة.

ص.38) ولم يكن لإنسان النياندارتال تصورات شديدة البينونة حول الماضي والمستقبل بل وكذلك تصورات حول عالم خيالي وحول إمكانية أن يكون للموتى مواصلة الحياة في عالم وراء هذا العالم. ويتبين من ذلك بعد أن الوعي بالموت وبدلالته بالنسبة إلى حياة البشر لا يزال إلى الآن من الشروط المنتجة للثقافة الأهم ولفهم الإنسان لنفسه[73]. ونجد حسب علمنا الحالي الكثير من الأدلة على أن الإنسان العارف (العارف) قد نشأ في إفريقيا منذ 1،2 مليون سنة وأنه بعد ذلك ارتحل إلى الشرق الأدنى ثم إلى آسيا وأوروبا. والموجودات الإحاثية في كهف **بوردر** بنهر **ماوث** بجنوب إفريقيا وفي **أومو|كيش** في الجبشة تثبت أصله الإفريقي. وهو يفترض متقدما عليه موجودات إحاثية سابقة[74] على الإنسان العارف القديم ولاحقة[75] له. وإذن فبفضل هذه المعرفة ينبغي أن نتخلى عن رأي واسع الانتشار يدعي أصحابه أن الإنسان العارف (العارف) قد نشأ في أوروبا. وقد توصل أصحاب هذا الرأي إليه في المقام الأول على أساس رصيد خمسة هياكل عظمية وجدوها سنة 1868 في **أبري** من **كرومانيون بدردونيا** في جنوب فرنسا. لكنها على الأرجح مختلفة وبمنظور تشريحي اختلافا واضحا عن الإنسان الحديث وتعود إلى الإنسان العارف (العارف).

73 راجع دارسة إدجار موران االمثيرة والباهرة التي أشرنا إليها بعد: الإنسان والموت باريس 1970.

74 من 500000 إلى 200000 سنة.

75 من 200000 إلى 100000 سنة

وتبعا لهذه البقايا التي تعود إلى حوالي 25000 سنة تكلموا عن **إنسان كرومانيون**. لكن البقايا التي تم اكتشافها في بورنيو بالصين تعود إلى 40000 سنة والتي اكتشفت في أمريكا تعود إلى 30000 سنة. وأصل نشأة الإنسان في مناطق متعددة تبدو غير مرجحة. ومن جاء من البشر المحدثين إلى وسط أوروبا منذ 40000 سنة لم يكونوا ممن يعيش في الكهوف[76] بل كانوا يعيشون في «معابد» متعددة المنافذ وفي خيام وكانوا يحتمون من البرد برداء من الفرو. والإنسان الحديث لم يكن متفوقا على إنسان النياندرتال بمجرد فن الآلات. فبالنسبة إلى إنسان **أورينياك** قبل 28000 إلى 22000 سنة ثبت أنه ترك إلى جانب المديات والكرادات آلات النحت المدافني والحراب والأعمدة والأقواس. وفي **جرافتين** منذ 28000 إلى 22000 سنة جيء بأنصال الحراب وبالحراب الخشبية. وفي **مجدالين** قبل ما بين 18000 إلى 11500 كانت توجد بعد مناجق للحراب وأشياء فنية ذات تعبير جمالي[77]. وباكتشاف إعداد المعادن منذ بعض الآلاف من السنين انتهت ثقافة الآلات الحجرية التي كان منتشرة منذ 2،5 مليون سنة.

وبالمقارنة مع إنسان النياندارتال أمكن للبشر الحديثين قبل كل شيء «**أن**
(ص. 39) **يستغلوا ثروات المحيط استغلالا أفضل وكان شكل نظامهم الاجتماعي أسمى وقد طوروا عوائد وتقاليد تنقل خالف عن سالف وبنية هيكلهم العظمي وبنية عضلاتهم صارت أقل تبذيرا للطاقة وتنازلت مائية الأطفال. وفي الجملة فقد صاروا يعيشون في حال أقل خطرا ويبلغون عمرا أطول وكانوا أكثر خصبا**»[78]. و عن تطور الإنسان العارف العارف صدر في العصر الموالي كل تاريخ البشرية.فمعرفة أن الإنسان والشمبانزي لهما 98 في المائة من الجينات المشتركة تؤدي إلى أن الفروق أقل أهمية

76 راجع إيمانوال أناتي: رسوم الكهوف. عالم الصور لفن الحجر ما قبل التاريخ زوريخ ودسولدورف 1997 وخاصة الفصل العاشر بعنوان «الفن الحجري في أوروبا».

77 راجع ماري هـ.ب. كونش: في بدء الثقافة. لغة الرموز عند الإنسان الأول. فيانا 1981.

78 شرنك نفس المرجع ص. 118.

من المشتركات بين الإنسان والحيوان المشتركات التي هي في مركز الاهتمام[79].

وهذا التوكيد يجعل البحث في الرّئيسات[80] التي أدت حصيلتها في العقود الأخيرة إلى تعقيد صورتنا عن الحيوان جعلت رؤيتنا لآثار السلوك التطوري في عملنا أقوى مما كانت عليه من قبل[81]. وتغير إدراكنا للعلاقة بين الإنسان والحيوان كان حصيلة البحث في التطور والصعوبة المبدئية لتحديد في أي مرحلة من تطور البقايا الإحاثية وغيرها من البقايا يمكن الكلام على نشأة الإنسان. لذلك فما يتوفر لدينا هو في الحقيقة تاريخ ميلاد البشر. لكننا لا نملك ما يدل على تاريخ ميلاد الإنسان. فالإنسان ليس حصيلة فعل خلق وحيد بل هو نتيجة عملية طويلة شاركت في التأثير فيها عدة عوامل كان وجود الإنسان في غايتها.

إن تأنس الإنسان Menschwerdung عملية زمانية وهي عملية تاريخية لا يقبل العنصر الطبيعي والعنصر الثقافي فيها الانفصال أحدهما عن الآخر. وهما عنصران متداخلان بصورة ضرورية. فالإنسان لم ينتجه عامل واحد بل جملة من العوامل الكثيرة والمختلفة شديد الاختلاف.ويقبل تأنس الإنسان الفهم كتطور للنوع متعدد الأبعاد بالانطلاق من التفاعل بين العوامل البيئية والجينية والمخية

---

79 راجع الأناسة الأخرى نشر هلموت بومه وفرنتز تيو جوتفلد وكريستين هولتور وطوماس ماشو ولودحر سفارتو وكريستوف فولف كولن فيانا 2004.

80 راجع من بين آخرين دجين جودال: شامنزيات غير مدجنة بحث سلوكي في جومبو شتروم همبورج 1991.وكذلك فرنس ده فال: القرد والسيد السوشي حياة الحيوانات الثقافية. منشن 2001 وكذلك دومنيك لاستال: الأصول الحيوانية للثقافية باريس 2001. × وكذلك ميخائيل طومازالو: التطور الثقافي للفكر الإنساني نحو تطور التعرف فرنكفورت على نهر الراين 2002. × أنظر في ذلك أيضا الفصل المتعلق بالتعلم المحاكي في هذا الكتاب.

81 راجع من بين آخرين إيرينويس أيبل أيباسبتلد: موجز البحث السلوكي المقارن منشن وزوريخ 1999 الطبعة الثامنة. وكذلك أكار فولاند: موجز علم الاجتماع هيدلبارج وبرلين 2000 الطبعة الثانية. × راجع كذلك ألفراد ك. ترمل: التربية التطورية مدخل شتوتجارت 2004.

والاجتماعية والثقافية. وبحسب معرفتنا الحالية تتداخل في هذه العملية التغيرات البيئية التي أدت إلى توسع الحقول الاستوائية ومن ثم إلى موقع حيوي مفتوح وتغير جيني عند كائن بدائي قائم المشية بعد وعالي التطور وتغير في الإنتاج الاجتماعي الذاتي بواسطة تفرع جماعات أحدث واستعمال أراض جديدة.

وأحياز الحياة الجديدة أدت إلى طموحات كبيرة للحذق الصناعي والقدرات
ص. 40) التواصلية للكائن ذي اليدين والرجلين والذي هو بعد قادر على استعمال الآلات وصنعها. فبالنسبة إلى المتأنس المغتذي بكل شيء يمثل الصيد أمرا حاضا على اليقظة والانتباه وحيل السلوك. فصارت أشكال جديدة من التعاون والعمل الاجتماعي للاحتماء من الوحوش ولطلب الغذاء وللصيد ولتقسيم الفرائس وكذلك لتربية النشأ ضرورية وأدت إلى تنمية واسعة للقدرات الدماغية. «**فالحقول الاستوائية التي هي نظام بيئي جديد هي التي أطلقت جدلية الرَّجل واليد والمخ (التي هي في نفس الوقت ظاهراتية وجينية) ومن ثم أدت إلى نشأة التقنية وكل التطورالأخرى**»[82].

وخلال هذه العملية نشأ مجتمع بدائي مع تقسيم للعمل بين الرَّجل والمرأة مستند إلى الثقافة مع تراتبية للعلاقات الاجتماعية وصيرورة إلى التعقيد متدرجة للغة والثقافة. وقد ركز عملية التأنس ومرحلة التخلق الجنيني خلال المرحلة الجنينية الجديدة (الثانية) Neotenie وعدم اكتمال المخ عند الولادة واطالة مرحلة الطفولة مع شروط عاطفية أطول بين الأجيال ومن ثم وجود إمكانات شاملة للتعلم الثقافي. و«التمخخ» و«التخلق الجنيني الجديد» وتصاعد التعقيد الاجتماعي والثقافي كل ذلك حتم التبادل بين الناس. وتعقد المخ شجع نمو التعقيد الاجتماعي والثقافي المناسب له. وقوى المخ التحويلية لا يمكنها أن تعبر عن نفسها إلا في تعقيد اجتماعي ثقافي متطور

82 إدجار موران نفس المرجع ص. 73.

بالتوازي معه فيزداد تعقيده وتخلقه. وينتج عن هذه العلاقات الجدلية ان الإنسان كان من البداية كائنا ثقافيا كائنا تطوره الطبيعي ثقافي بالطبع. «**والمرحلة الأخيرة من عملية التأنس هي في الحقيقة بداية في آن. فالإنسان الذي بلغ كماله في مرحلة الإنسان العارف هو نوع شبابي وطفولي: وكان مخه العبقري يكون غبيا لولا الجهاز الثقافي وجملة قدراته ينبغي أن تظهرها قينة الرضاعة. والتأنس يكتمل بواسطة عدم اكتمال الإنسان بصورة خلاقة ثابتة وجوهرية**».[83] **وفي خلال ذلك يتبين أن الإنسان العارف والإنسان المجنون متداخلان وكل تطورات الإنسان العظمية (ليست إلا) مجابهة ندية للخوف والهلع**»[84]. (ص. 41)

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

تحيل الأناسة بوصفها علم الإنسان على تطور الحياة وتاريخ صيرورة الإنسان إنسانا (التأنس). ومن دون هذه العلاقة تفقد الأناسة أبعادها المهمة والأبعاد المقومة لمعرفتها. فتصورنا للتطور ولصيرورة الإنسان إنسانا يحددهما حال البحث والعلم في عصرنا وهو يتحدد في إطار تاريخية مجال الموضوع وتاريخية البحوث الحالية المتفاعلين والمتداخلين. وما يراه البحث في التطور وفي الإحاثة الحاليين صحيحا هو نتيجة للعلم الذي تحقق في التاريخ ويمكن أن يتغير من جديد بفضل اكتشاف بقايا إحاثية جديدة وحصائل بحث وكذلك معارف مؤثرة فيهما.

وبفضل تضمين المنظور التطوري في الأناسة تتحقق نقطة مرجعية مهمة مشتركة لفهم البشر. فليس إنتاج الإنسان بالأمر الذي حصل بفعل خلق تم دفعة واحدة بل إن طابع نشأة الحياة والتأنيس بوصفهما عملية (حصول متدرج) ومن ثم بما تتصف به من الزمانية والتاريخية ذلك الطابع هو الذي يمثل منظور التطور

83 موران نفس المرجع ص. 73.

84 راجع إدجار موران: إنسانية الإنسانية. الهوية الإنسانية باريس 2001.

والتأنس.

وبخلاف ما كان عليه الأمر لما كانت فكرة التقدم وثيقة الترابط مع نظرية التطور فإن غالب الباحثين في هذا المجال لم يبق منطلقهم خطة كامنة في الطبيعة تسعى إلى التمام بل هم يكتفون بمشاهدة ما يحصل في الجينات من توليف وطفرة وانتخاب طبيعي في اختيار القوى الداخلية والخارجية وآليات التطور.

أما التصورات التي تفسر صيرورة الإنسان إنسانا بالاستناد إلى مبدأ واحد فقد تم تجاوزها. والأمر الحاسم هو بالأحرى الأثر المشترك لعدة عوامل من بينها العوامل الاجتماعية والثقافية التي تؤدي دورا محددا منذ البدايات. ويتعلق الأمر بالأثر المشترك للتطور الحيوي والثقافي حيث يكون المؤثر الأقوى في كل مجال تارة العناصر الحيوية وطورا العناصر الثقافية. وبذلك فإن عوامل التطور الحيوي وبمقدار
(ص.42) متزايد كذلك عوامل النمو الثقافي تؤدي دورا مهما. إن طيف النمو الثقافي يشمل استعمال الآلات والتواصل والسلوك الاجتماعي والتعرف وبنية المخ والتشريح والتنقل المقبل. وبفضل تدخلات موجهة إلى أهداف معينة غير الإنسان الحديث الطبيعة تغييرا دائما. فأعماله قضت على الكثير من الأنواع وهو ما لم يسبق له مثيل على الأرض أبدا. كما أدت أعماله إلى تغييرات في المناخ ستتزايد آثارها الهدامة دائما وضوحا من دون أن يكون لذلك تأثير يذكر في تغيير جذري للسلوك الإنساني. فثروات الأرض التي لا تقبل التجدد والتي تجعل حياة الإنسان ممكنة استنفدت دون شعور بالمسؤولية. والنمو المستدام هو بكل بساطةمجرّد شعارغير الشادين[85].

وقد أدى النمو في الحاضر إلى جعل البشر قادرين بفضل التلاعب بالجينات

---

85 راجع بين آخرين لجنة مجلس نواب المقاطعات في ألمانيا للتخطيط التربوي وتشجيع البحث: التربية من أجل تنمية مستدامة تقرير جرهارد ده هان ودوروتي هارنبارج لجنة مجلس نواب المقاطعات وتشجيع البحث بون 1999.

على التدخل في التطور مباشرة. ولا تكاد الآثار الجانبية غير المرغوب فيها والحاصلة تكون قابلة للتقدير.

وتبعا لذلك فإن العلم وتقنية الاقتصاد المعولم والتواصل وكذلك التشابك السياسي والاجتماعي والثقافي أخضعت حياة الإنسان لتعقيد بلغ حدا كبيرا وواسعا. وبخصوص هذا النمو أصبح لمجهودات البحث الأناسي مساهمة في التأويل الذاتي وفي تفسير الإنسان لذاته أصبح لهما أهمية متزايدة. فإذا نجح هذا البحث في الوصل بين النظرتين الخصوصية والكونية ومن ثم في إبراز تعقيد الترابط الأناسي فإنه يصبح له مساهمة مهمة في عمليات الفهم الذاتي لما يجري في حياة الإنسان من عمليات فردية واجتماعية وعالمية.

الفصل الثاني: الأناسة الفلسفية

ص. 43) ففي حين نشأ بحث التطور في القرن التاسع عشر فارتبط في المقام الأول بالمعتقد الذي كان سابق الوجود عليه وقائلا بالنمو الدائم للتطور التاريخي وفي حين فُهم هذا البحث وكل العلوم العاملة في سياقه من حيث هي علوم طبيعية ذات توجه تجريبي وفي حين كانت صيرورة الإنسان إنسانا تُدرس في صلة مع تاريخ الحياة وصلة القرابة بين كل أصناف الحياة لم تنشأ الأناسة الفلسفية إلا بعد الحرب العالمية الأولى في حقبة بدأ فيها الإنسان يشك في التقدم العام وفي ذاته فأراد أن يفهم نفسه من خلال صلته بالمعرفة البايولوجية والمقارنة بين الإنسان والحيوان لاستخراج أسس هذا الفهم تشغل أعمال **ماكس شلر** (1892-1985) و **هلموت بلاسنار** (1892-1985)و **أرنولد جيلن** (1904-1976)[86] المركز من الأناسة الفلسفة.

86 يكون الكلام متعلقا بالأناسة الفلسفية عندما يكون الأمر في الفلسفة متعلقا بالتفكر في الذات من أجل محاولة الإنسان فهم ذاته. وبهذا المعنى فالأناسة الفلسفية جزء من الفلسفة. هكذا بدأ برنهارد جروتويزن أناسته الفلسفية (منشن برلين 1928) عند أفلاطون ويختمها بمونتانيو. فإذا استعملناها بهذا المعنى الواسع فسنكون قد اسصغرنا من شأنها فوصفناها كعادة منتشرة. أما إذا كانت أعمال شلر وبلاسنار أو جيلن هي المقصودة فإننا نرفع من شأن الأناسة الفلسفية.

ورغم الاختلاف الكبير بين هؤلاء المؤلفين الثلاثة فإن جهودهم قد عُرِّفت خلال النصف الأول من القرن العشرين بكونها أناسة فلسفية يُعتقد أنها تسعى إلى تحديد ما يتميز به الإنسان عن الحيوان والشروط الخاصة به وطبيعة الشرط الإنساني. ورغم كل الفروق بين هؤلاء المؤلفين فإنهم يجمعون على أن الجسد يشغل مركز علم الأناسة وعلى أنه فيه تتبين الفروق الجوهرية بين الإنسان والحيوان. ومع التوجه إلى دراسة الجسد إنفتح الأمل في عصر صار فيه الإنسان قليل الثقة بنفسه وواعيا بأن العلم الواثق بطريق البحوث في علوم الطبيعة يجعله نقطة بداية للوثوق بالذات[87]. وقد (ص. 44)تخلص الإنسان بفضل هذا التحرر من التمركز حول الذات من المثالية ومن فلسفة الوعي وتمكن كذلك من التركيز الحاسم على الجسد بوصفه بداية الفكر الأناسي: لم

87 من المهم بالنسبة إلى مؤلفي الأناسة الفلسفية وإلى جهودهم أن ينمو فهمهم للإنسان على أساس معرفة علوم الطبيعة كأعمال يعقوب فون يوكسكولس وهانس دريش ولوجفيش فون بارتالانفي وفريدريك ي. ي. بويتندجيك ولويس بولك وأدولف بورتمن. فهم بذلك يكتسبون منجزات أساسية بمنظور أغراض البحث وذلك من منطلق:

- البحث في المحيط البيولوجي (× يعقوب فون يوكسكل : محيط الحيوانات وعالمها الباطني برلين 1909 × يعقوب فون يوسكسكل وجيورج كريزات: حملات السرايا خلال محيطات الحيوان والإنسان 1934 فرنكفورت على نهر الراين 1970).

-دراسات في تنظيم الكيان العضوي لذاته وتمييزها عن غيره (× هنس جريش: فلسفة العضوي محاضرات جفورد في جامعة أبردين خلال سنوات 1907 و1908 و(1909) لايبسش 1921 الطبعة الثانية. × وفريديريك ي.ي.بويتندجيك: الإنسان والحيوان مساهمة في علم النفس المقارن همبورج 1958. × ولنفس المؤلف: الإنساني. سبل نحو فهمه ستوتجارت 1958).

-البحوث حول توازن السيل أو حول الهوموستاز (× لودفيش فون بارتالانفي: من الهلامة إلى عالم الكائن العضوي المسائل الرئيسية للبيولوجيا الحديثة بوستدام 1947 الطبعة الثانية. × ولنفس المؤلف: صورة العالم البيولوجية المجلد الأول: منزلة الحياة في الطبيعة والعلم بارن 1949). -بحوث حول مرحلة النمو الجنيني الثانية أي النيوتيني (× لويس بلك: مشكل التأنس يينا 1926) وحول «العام الأول خارج الرحم» (أدولف بورتمن: عمل النبات وصورة الإنسان الجديدة همبور 1956. × ولنفس المؤلف: البيولوجيا والروح فرنكفورت على نهر الراين 1973)

يعد العقل هو الذي يعني الفلسفة بل صار همها الأول تخلّق الحياة الخالق.

ففي سنة 1927 ألقى **ماكس شلر** في **دارمشتات** محاضرة بعنوان «**منزلة الإنسان الخاصة** Die Sonderstellung des Menschen » **ظهرت سنة** 1928 **تحت عنوان** «**منزلة الإنسان في الكون** Die Stellung des Menschen im Kosmos » فاعتبرت بداية الأناسة الفلسفية. ولما كان **شلر** قد تُوفي في نفس السنة فإن عمله الذي أعلن عنه سنة 1929 ليس في متناولنا أي عمل أعدادي يتقدم عليه. لكن الفيلسوف وعالم الحياة **هلموت بلاسنار** قدم سنة 1928 عمله الرئيسي في الأناسة بعنوان: **درجات العضوي والإنسان** Die Stufen des Organischen und der Mensch . ورغم الفروق الكبيرة في المواد المستعملة وفي الحجاج فإن مصنف شلر وكتاب **بلاسنار** متشابهان في كونهما ينطلقان من درجات بنية العضوي. لكن بحث **أرنولد جيلين** يختلف عنهما من حيث نقطة الانطلاق وهو (بعنوان): **الإنسان طبيعته ومنزلته في العالم** Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. و بعد أن خلصه من صدى الفكر النازي نشره بتصور مطور سنة 1947 وفيه جعل الإنسان من حيث هو كائن عامل شاغلا منه المركز.

منزلة الإنسان في الكون

إن منطلق علم الأناسة عند **شلر** هو معرفة أن «**الإنسان لم يكن في أي زمن من تاريخه أكثر إشكالية مما هو عليه في الحاضر**»[88]. وتأسيسا على هذه البداهة شرع **شلر** في علاج منزلة الإنسان في إطار ما لبنية الكون من درجات منزلته التي تتمثل في تأصيله الميتافيزيقي. فمن العالم الجامد انفصل النبات والحيوان والإنسان بغريزة الإحساس المتسامية وفيها تجلت غريزة الحياة التي لم تتمركز على ذاتها بل توجهت

88 ماكس شللر: المصنفات المتأخرة مجموعة الأعمال المجلد التاسع بارن منشن 1976 ص. 11

إلى خارجها. وبالتالي فقد حصل ذلك بصورة غير شعورية وغير واعية. وحسب **شلر** فإن كل الكائنات الحية متنفسّة. وإلى جانب ما لها من نزوع مرئي دافع بها إلى خارج ذاتها فإنها تحتوي على نزوح باطني من نفس الجنس دون أن يكون في متناول إدراكها.

وبفضل الغريزة التي هي الدرجة الثانية من الحي ظهر دور العلاقة بين (ص.45) الإنسان والحيوان. فبالمقابل مع الإنسان الذي هو ضعيف الغريزة يتوفر للحيوان بفضل تجهيزة الغريزي ثقة سلوكية قوية. فعند الحيوان تحرك الغرائز الجبلية دوافع الحياة فيه وعلاقته بالمحيط. لكن الإنسان بسبب ضعف غرائزه يتزايد نقص الثقة لديه. إلا أن هذا النقص هو في آن قوة. إنه يمكن الإنسان من العمل المتحرر من الغرائز أي من العمل الحر أو بتلقاء النفس spontanes Handeln . وبحسب نظرة **شلر** التي يتقاسمها مع **فرويد** و**جيلن** فإن ما ينقص الإنسان من دفع في التحريك الغريزي هو الذي يمثل العلة الأصليةUrsache لما عنده من فائض في النوازع يميزه عن غيره من الحيواناتTriebüberschuss. ولكي يستطيع الإنسان العيش في إطار علاقات الجماعة وبحسب البنى الاجتماعية فلا بد له من أن يعدل بالكبت والتصعيد ما تتميز به نوازعه من فائض طاقة.

كما أن الإنسان يقاسم الحيوانات ما لها من قدرة في ملكة الذاكرة التواردية التي تربط بين النوازع والحاجات بفضل السلوك الغريزي فتؤدي دورا مهما بفضل الانعكاس الشرطي وإعادة إنتاج السلوك. ففي الذاكرة التواردية نجد قدرة تتجاوز مجرد التبعية للغرائز «**ففاعلية مبدأ التوارد يعني في بنية العالم النفسي سقوط المبدأ الغريزي في آن... وهي تعني كذلك تزايد تحرر الفردية العضوية من الارتباط بالنوع**»[89].والدرجة الرابعة التي يتقاسمها الإنسان مع الرئيسات في جميع الحالات تتمثل في الذكاء العملي والاختيار. فهما يعدان الشكل الأسمى من الموجود الحيوي

89 شلر نفس المرجع ص.26.

الطبيعي. ذلك أن الذكاء الصناعي تعود إليه مهمة إشباع الحاجات الإنسانية بواسطة العمل. وتتطلب هذه المهمة عمليات اختيار يقضي فيها الإنسان بأحكام قيمية فيستطيع بفضلها توجيه العمل إلى الخارج وجعل الأهداف أمرا فعليا. وحتى يتمكن الإنسان من الفعل العملي فلا بد له من البدار لتحديد الأهداف التي لها صلة بسد الحاجات. وهنا تؤدي المعرفة العملية دورا مركزيا (أنظر الفصل السابع).

ومن هذه الدرجات الأربع للموجود الحيوي الطبيعي الدرجات التي للإنسان فيها سهم كبير تتميز الدرجة الأخيرة عند الإنسان بوصفها مجال الروح (العقل والفكر) وهو المجال الذي لا يلجه إلا الإنسان. ذلك أنه يتجاوز به تبعيته للطبيعة. فليس الإنسان مثل الحيوانات رهين النوازع والمحيط بل هو متحرر من المحيط ومنفتح على العالم. وهذا النوع من الكائن الروحي (الإنسان) **كائن ذو**
ص.46) **عالم**. وبخلاف الحيوان الذي يدرك المحيط بخصوص نوازعه وغرائزه فإن ضعف غرائز الإنسان والفجوة الموجودة بين نوازعه وسده لها تجعله يصبح كائنا روحيا. وبدلا من محيط خاص فإن الإنسان يدرك بنحو ما عالم الموضوعات ومن ثم العالم. وحسب نظرة **شلر** فإن الروح (=العقل) يلج كل المجالات من حياة الإنسان ومن أعماله ويؤثر في تشكيلهما. وفعلا فللإنسان القدرة على تشكيل كل المجالات التي يشترك فيها مع الحيوانات. لكنه لا تتوفر له الملكات الضرورية لذلك بل أكثر من ذلك فعليه أن يعد قوته ليوجه طاقاته الحيوية. وليس من شك في أن العقل يستطيع أن يقول «لا» إلا أن الإنسان لا يمكن أن يرد الرغبات والحاجات إلا بفضل ملكة الحياة. وعلى أساس العقل يكون الإنسان «**زاهدَ الحياة**». «**فآخرة الغايات هي إحياء الروح (العقل) وتصعيد الحياة لتكون روحا (عقلا)**»[90].

وفي مركز علاقة الإنسان بالعالم نجد الانفتاح على العالم. فهو إمكانية

90جرهارد آرلت: الأناسة الفلسفية شتوتجارت 2001 ص.98 والموالية.

ورسالة. بفضله يصبح بوسع الإنسان «**خلخلة الانحباس في المحيط**» و «**الانعتاق الوجودي من (سلطان شرطه) العضوي (عليه)**» وذلك بفضل ما يدركه كيان الإنسان من مراكز التصدي في العالم الخارجي فتتحول عنده إلى موضوعات إدراك. فالإنسان من حيث هو كائن يكون بوسعه أن يستوعب هذه الموضوعات على ما هي عليه بذاتها دون حد يفرضه عليه عالم الموضوعات أو «مُعطَويتُها» بتوسط نظام النوازع أو ما يخبره به التحديد المسبق لوظائف حواسه وأعضائه الحسية. وهكذا فشلر يميز الإنسان باستقلاله عن محيطه وبموضوعيته وانفتاحه على العالم. وبذلك فعنده لا يوجد فرق بين الموقف الموضوعي وموقف معرفة الموضوع على ما هو عليه. ووصف شلر المميز للقدرة على الوضعنة (جعل الأمور موضوعات) والشيأنة (جعلها أشياء) هي باختصار ما يفهمه من الانفتاح على العالم الانفتاح المميز للإنسان. والقدرة على الشيأنة مثلُها مثلُ القدرة على الوضعنة تؤسس مواقف محددة صارت خلال التاريخ ذات طابع ثقافي غالب هي حصيلة علميات حضارية طويلة. وهي التي تمكننا في ثقافتنا الحالية (=الغربية) من إدراك العالم في شكل موضوعات وأشياء مادية. (لكن) «**الاقتدار على الموضوعية الخالصة وأخذ المسافة اللازمة للإدراك الموضوعي لا يمكن أن يعتبرا اكتمالا للانفتاح على العالم. بل ينبغي أن نعتبر أنفسنا**

(ص. 47) **مدينين بهما للإنفتاح على العالم عندما ندرك حدود الوضعنة المحققة للمسافة اللازمة فنقطعها رغم أن الانفتاح على العالم هو كذلك أساس الإمكان لوضعنة العالم المحققة للمسافة (الضرورية للمعرفة الموضوعية). فالانفتاح على العالم يتحقق في سلسلة الأجوبة التي يعلم الإنسان كيف يقدمها لتحديات العالم خلال تحويل وجوده. ويمكن بنحو من النظرة الصورية أن نعتبر الأمر في ذلك وكأنه مقصور على تقسيم ثقل العمل بحيث يكون الإنسان تارة مرجحا لنفسه بمعنى كونه يعلم كيف يسود على العالم وطورا يعترف الإنسان برجحان العالم عليه فيتكيف**

معه وفي الحقيقة فإن الأمر يتعلق هنا بعلاقة حوار بين الإنسان والعالم...»[91].

ومما يُعترض به على صيغة **شلر** الأولية لـلأناسة الفلسفية أنها لم تطور «أفقا-منظورا» يتجاوز ما تحقق من عمله إلى حد الآن. كما تُتهم صيغته بكونها لم تنجح في تجاوز المقابلة بين الجسد والنفس المقابلة التي تطورت على نفس الشكل منذ أفلاطون وأرسطو. وأكثر من ذلك فهو قد فرض الفصل الديكارتي (في كيان الإنسان) بين الوعي والجسد. فأناسة **شلر** بهذا المنظور تعتبر مدينة إلى ظاهراتية الحدس الماهوي وإلى أنطولوجيا الماهية وعائدة إلى مفهوم تقليدي للشخص وللعالم. وهي من ثم نظرة بقيت بشدة حبيسة تيارات عصرها الفلسفية. وذلك لأنها لم تعتمد على ما يكفي من المواد التجريبية المستمدة من علوم الطبيعة ومن علوم الإنسان[92].

درجات (الكيان العضوي) ودرجات الإنسان.

صدر كتاب **بلاسنار** المركزي سنة 1928 بعنوان «**درجات (الكيان) العضوي والإنسان**». وقد تمسك صاحبه فيه بفكرة درجات الحياة ثم طورها واستخرج منها صيغة مشروع أناسة فلسفية متعددة الصفائح لم تؤخذ بعين الاعتبار لمدة طويلة ولم تكن يسيرة القبول. وكانت نقطة الانطلاق في عمل **بلاسنار** التمييز بين العضويات والأشياء الجامدة. فعنده أن العضويات تتميز بما لها من حدود قابلة للإدراك دائما سواء وجهنا إليها النظر من خارجها أو من داخلها وهي حدود لا تنفصم. والأجسام

91 يوحناس فلوجه: تنوع ملكة الحدس مساهمة في الأناسة التربوية هيدلبارج 1963 ص.68 والموالية. راجع كذلك كريستوف فولف: التحدي الأناسي المنفتح. ورد في باراجرانا المجلة الدولية للأناسة التاريخية 10(2001) 2 ص.11-29.

92 راجع من بين غيره العقل والعاطفة فينومينولوجيا شلر للحياة العاطفية نشر كريستيان بارماس وفولفهارت هنكمن وهانز ليوناردي فرتزبورج 2003..

الحية بخلاف الأشياء الجامدة لها علاقة بحدودها علاقة تؤدي وظيفتين:

1 ـ فهي تُغلق (فتفصلها) عن (العالم) الخارجـ(ي) (ص.48)
2 ـ وتُفتح عليه (فتصلها به).

وتُدرك هذه الحدود الإدراك الملائم إذا نظرنا إليها من وجهيها أعني من خارجها ومن داخلها. ويتضمن ذلك مسألة العلاقة بين العضوي ومجاله المحيط. فبخلاف الأشياء الجامدة يشمل الاتصاف بالحدود النبات والحيوان والإنسان فيجعلها ثلاثتها منضوية في عالم الحي: « **إن الحدود تمثل الشروط الدنيا للحياة. والأشياء الحية تمثل أجساما محققة للحدود. ومن حيث كيفية الظهور تتميز الأجسام الحية**...بوصفها «**تدعي لذاتها مكانا**» **بخلاف الأجسام الجامدة التي ليست هي إلا «مالئة للمكان». فإذا نظرنا إلى الأمر بالمنطق النسقي النظري فإن الحدود تفصل المجال عن خارجه وتربطه به بفضل الصلة بين داخل جوهري ومجال موضعه الخارجي وحيز فعله ومجاله المحيط... وتؤدي الحدود دور الوظيفة القيمية الغالقة والفاتحة بالإضافة إلى المجال المحيط وهي تتخلل الكيان العضوي تخللا تاما وتكون** التعارض الداخلي»[93]. فالأشياء الحية هي «**أشياء محققة للحدود**». ومن حيث هي كذلك فهي تتموضع. والتموضع يعرف الجسم الحي بكونه متموضعا أو بكونه حالا في محل وهو يميز موضعه في المكان والزمان ومن ثم فهو في آن خاصيته المكانية والزمانية. وقد استعمل بلاسنار هذا المفهوم ليعرف الأشياء الحية ولكي يميزها (عن الجمادات). أما مفهوم «**التموضعية المركزية**» فيصلح معيارا للتمييز بين الإنسان والحيوان من جهة أولى و النّبات من جهة ثانية[94].

93 آرلت نفس المرجع ص.111.

94 راجع هلموت بلاسنار: درجات العضوي والإنسان. الأعمال الكاملة المجلد الرابع فرنكفورت على نهر الماين 1981 الفصول 5 و6 و7.

فالنباتات ليس لها مركز. وهي تقبل التعريف بشكلها المفتوح. والإنسان والحيوان بالعكس من ذلك يتحددان بشكلهما المنغلق وبمركزيتهما. وفي حين نجد في المقام الأول أن النباتات ذات شكل مفتوح لعدم المركز على أساس فقدانها إمكانات الحركة ومناسبتها لثبات مجال موضعها المنغلق فإننا نجد عند الإنسان والحيوان أن الشكل المنغلق والمركز يناسب مجال تموضع مفتوح يمكن للإنسان والحيوان أن ينتقلا فيه وإليه. والنبات ليس له العضو المركزي الذي تخرج منها أوامر التحريك ولذلك فهو هو يندرج مباشرة في محيطه.أما الإنسان و الحيوان فكونهم ذوي مركز يجعلهم لا تقبلان الانتظام في محيطهم كعضوين منه إلا بواسطة. فبوسعهم أن يُغادر محيطهم. وفي هذا المضمار يتكلم بلاسنار على «**المباشرة ذات الوسيط**». فـ«التموضعية المركزية» تقتضي «المواجهة» والتقابل مع محيط متخلّق إلى أشياء وتقتضي «العفوية» والاستعداد للفعل»[95]. ومع «التموضعية المركزية» يحصل التقابل
ص.49) بين التعدد والتنوع الجسديين ومركز الجسد. فتبعية الجسد لمركزه تبعيته التي تحصل في وضعية المقابلة تمكنه بوصفه قابلا لأن يسود عليه صاحبه بأن يعيشه كـ»حال الجسم- المملوك له». وكونه «جسما مملوكا» مع شكل الانغلاق في صورة الكيان العضوي يمثلان مميز الكائن الحي. ويؤدي هذا إلى أن المسافة بين الجسم الذاتي وصاحبه يمكن أن يدركها هذا الصاحب. وبخلاف الإنسان يعيش الحيوان في مركز تموضعه وهو يعمل بالانطلاق منه. لكنه مع ذلك يبقى محجوبا عنه.

أما الإنسان فإنه على العكس من الحيوان يعيش كـ«وسط» وخارج المركز كـ«أنا». فالمركز من حيث هو «تموضعية» يكون في متناوله. لكن الإنسان يوجد خارج المركز كذلك وبوسعه أن يأخذ مسافة بالإضافة إلى ذاته. وبذلك فالإنسان يوجد

95 يواشيم فشر: الموضعية الخارجة عن المركز مقولات بلاسنار الأساسية في الأناسة الفلسفية ورد في مجلة الفلسفة الألمانية برليس 48 (2000) 2، ص.276.

دون الفجوة الفاصلة وفوق الفجوة التي يحدثها تحقيق المسافة الفاصلة بينه وبين ذاته. إنه مقيد في الجسم وفي النفس. لكنه في نفس الوقت لا أين له خارج علاقته بالمكان والزمان. وحياة الإنسان لا تستطيع أن تفصله عن تمركزه. لكنها مع ذلك وفي نفس الوقت تتجاوزه من منطلقه إلى خارج المركز. والخروج عن المركز يعبر عن مقابلته التي تجابه المحيط. ومن حيث هو شخص فالإنسان يتحدد بالجسد وبباطن الجسد أي بالنفس كما يتحدد ببؤرة النظر الخارجة عن الجسد والنفس البؤرة التي يعرف **بلاسنار** دائرتها بكونها هي أيضا روح (عقل). وثالوث **الجسد والنفس والروح** (العقل) يسميها **بلاسنار** «**الشخص**». «و**الشخص**» هو القناع الذي يحـ(ت)جب ويـ(ن)كشف في آن إنه كيفية الظهور المناسبة لجوهر هو إمكانية لامحددة موجودة. وبفضل موضع الإنسان الخارج عن المركز يتكون التباس متعدد التنوع ومخلّق يتكرر الإفصاح عن تخلّقه دائما بالمفهومات التالية «**فقدان الأصل وفقدان التوازن. عدم العمق. الاغتراب المبدئي. فقدان الأين. وفقدان المتى. وحال في العدم. ومتلهف عن التعبير عن الذات. وفي منزلة ملتبسة. شيء بين الأشياء. ووسط مطلق. وقود حياة وقع التخلي عنها. وهو يعني أنه متجه إلى ما هو إياه بعد وما كان عليه أن يفعل في المقام الأول. وهو في التاريخ أثر لما تركه القلق وعدم الاستقرار والإنتاجية. إنه الكائن الذي لا يتمكن من استفاد ذاته. إنه الإنسان الخفي (الهومو اسكونديتوس** homo absconditus) **إلخ..**»[96].

كما أن الإنسان يتميز بالخاصيات التالية:

1 ـ فله جسد يجرب به عالما خارجيا مقابلا له.

2 ـ وهو يوجد في الجسد وله نفس وحياة باطنية. (ص. 50)

3 ـ وله من خارج الجسد نقطة (زاوية) نظر إلى الخارج والداخل ويمكن أن يدرك الضربين الآخرين والمراوحة بين الداخل والخارج مراوحة غير قابلة للتجاوز.

96 آرلت نفس المرجع ص.118.

وتطابق هذه البنية تقسيم العالم إلى ثلاثة أقسام:

1 -العالم الخارجي Aussenwel.

2- والعالم الداخلي Innenwelt.

3- والعالم المشترك Mitwelt بين الذات والآخرين أو **عالم المعية**.

فالعالم الخارجي ينتج عن الامتداد المتصل الذي تتميز بها الأشياء فيه. وهو لا يمكن أن يتحول إلا إلى محيط للحيوان. كما أن ذلك لا يمكن أن يتحقق كذلك في عالم الإنسان الخارجي. والعلة في ذلك هي أن الوجه المضاعف المعطى للإنسان مع خارجيته عن المركز الخارجية التي تؤدي إلى إدراك الداخل والخارج في آن. ونتيجة لقدرة الإنسان على إدراك العالمين الخارجي والداخلي بمنظور مزدوج يطابق العالم الخارجي العالم الداخلي بوجهه المضاعف أعني النفس والتجربة المعيشة. كما أنه يوجد في العالم الداخلي الفرق بين كيفية ظهور الأشياء ونوع عيشها فرديا وكيفيته. كما يصح هنا القول إن الإنسان هو تجاربه وهو مالكها. وبذلك يمتد الطيف من حال التفكر الذاتي الذي يأخذ منه الإنسان مسافة فاصلة إلى تجارب الألم والنشوة الوجودية التي تؤدي إلى مهمة الذات وواجبها:«**فالعالم الداخلي الحقيقي: هو فصام الذات الذي لا مخرج منه والذي لا تعويض له**»[97]. أما **عالم المعية** die Mitwelt فهو مصاحب لتموضعية الإنسان الخارجة عن المركز. وعالم المعية لا يحيط بالإنسان إحاطة العالم الخارجي به وهو لا يحقق له التمام تحقيق العالم الباطني له. إنه يجعل صيرورته شخصا أمرا ممكنا. إنه عالم الاجتماع الذي ما كان الإنسان يكون إنسانا من دونه. « **عالم المعية هو عالم البشر بوصفه دائرة البشر الآخرين إذ يتصورها الإنسان**

97 بلاسنار نفس المرجع ص.372.

في **شكل وضعه الخاص**»[98]. إنه عالم الروح ومن حيث هو كذلك ينبغي تمييزه عن عالم الخارج وعالم الداخل وعن عالم النفس وعالم الذات وعالم الوعي. فللإنسان جسد ونفس «**وهو يكون النفس والجسد ويحياهما. لكن الروح هو الدائرة التي بفضلها نحيا كأشخاص**»[99].

وإنطلاقا من التأملات التي أوجزناها والمتعلقة بنظرية الحي طور بلاسنار ثلاث عبارات بنيوية أناسية حول:

1 ـ مبادئ الصناعية الطبيعية natürliche Kunstlichkeit

2- والمباشرة ذات الوساطة vermittelte Unmittelbarkeit

3- ومحل القيام اللاامكاني utopischer Standort.

يشير **بلاسنار** بمفهوم «الصناعية الطبيعية» إلى واقعة كون الثقافة مقوِّمة للإنسان. فالإنسان يكتسب بهذا المقوم مهمة تتصف بالمفارقة:« **فلأن الإنسان مضطر** (ص. 51) **بنوع وجوده لقيادة الحياة التي يحياها أعني أن يصنع «ما هو»- وبالذات «كما هو» حصرا في «ما هو» عندما يحققه-فإنه يحتاج إلى مكمل ليس طبيعيا وليس من جنس ما ينمو طبيعيا. وبذلك فهو بالطبع مصنوع بمقتضى أصول صورة (حقيقة) وجوده (الصورية)**»[100]. وبهذا الموقف يتميز **بلاسنار** بوضوح عن **جيلن** الذي انطلق من تسلم قدرة الإنسان بفضل الثقافة على التغلب على نقصه البنيوي فاعتبر الثقافة ذات وظيفة تعويضية. لكن طبيعة الإنسان في نظر **بلاسنار** ليست بذات نقص وهي مع ذلك تحتاج إلى الاستكمال بشيء لا يقبل الرد إلى الطبيعة. فخلال الاكتشافات والاختراعات الإنسانية تتكون علاقة الإنسان بالعالم.«**والإنسان لا**

---

98 بلاسنار نفس المرجع ص.375.

99 بلاسنار نفس المرجع ص.377 والمواليات.

100 بلاسنار نفس المرجع ص.384 والمولية.

يخترع شيئا (في الثقافة) لم يكتشفه (في الطبيعة)»[101]. واكتشافاته تتحقق بالتبادل مع الطبيعة وهو **يخترع** ما **يكتشف**. أما الحيوان فإنه لا يمكنه إلا أن **يجد** لا أن **يخترع** لأنه لا **يكتشف** شيئا. وعلى أساس خارجية الإنسان عن مركزه لن يكون محركه مقصورا على نوازع الحياة بل إن له سلوكا بالإضافة إلى هذه النوازع فيضع لنفسه مطالب مهام. وبذلك فهو يقود حياته. ومن ثم فلا وجود عنده لتوازن دائم وكل حالة من الثقة يصل إليها تصبح نقطة انطلاق لعمليات اختراع وبناء جديدة.

وعلى أساس خارجية الإنسان عن مركزه فإن العلاقة الإنسانية بالعالم ليست علاقة مباشرة بل هي علاقة ذات وساطة في الكثير من العمليات حتى يمكن أن تنشأ مباشرة ذات وساطة تتميز بها علاقة الإنسان بالعالم. فخارجية الإنسان عن مركزه تضمر تارة تشابكا مع العالم وطورا قدرة على وضع الحدود وخلق المسافات بينه وبين العالم. والتوسط في علاقة الإنسان بالعالم الخارجي يتحقق بواسطة الحواس والمشاعر وخلجات النفس في العالم الباطني وفي الصلات بالبشر الآخرين في عالم المعية. كما أن أعمال التعبير الإنساني تتوسط فيها اللغة والصور والإشارات. ومن ثم فهي ثمرة المباشرة ذات التوسط وهي لا تُفهم إلا بصورة مفارقة: «**إنها مطابقة اللفظ (=بالمعنى الأول للكملة العربية**Äusserung) **كخلجة حياة تبلغ الداخل إلى الخارج تبليغا فعليا وهي بالجوهر غير مطابقة ومتقطعة كترجمة معبرة وتشكيل لعمق حياة لا يقبل أبدا أن يخرج ليتجلى بعينه**»[102].

وهذه المباشرة ذات الوساطةVermittelte Unmittelbarkeit بينة في الثقافة والتاريخ.ومع خارجية الإنسان عن مركزه نجد تعدد معانيه وعدم استناده (52 .ن

101 بلاسنار نفس المرجع ص.396 .

102 بلاسنار نفس المرجع ص.410.

إلى أصل ثابت. فوحدة الدلالة والوثوق واليقين تعني الاختزال والتقييد الذاتي والعقم. فينتج عن تموضعية الإنسان الخارجة عن المركز هذه انعدام الأين في المكان وانعدام المتى في الزمان فلا يبقى ممكنا له بالقياس إليهما إلا نقطة **للمقام في اللامكان** utopischer Standpunkt . ويصحب هذا اللامكان طابع الحدوث العرضي لتجارب الإنسان المعيشة ولأعماله ومع ما يرتبط بها من ثم من انفتاح على العالم. وهذا المقام اللامكاني للإنسان يمكن أن تتهدده المخاطر بسبب الأديان أو غيرها من المحاولات (الإيديولوجية) التي تُكتسب الإنسان يقينيات حيث لا يوجد أي يقين ممكن. وبذلك تحصل النتيجة التالية: «**فمن أراد المقام في بيته وفي وطنه وفي الخفاء فليستسلم للعقد. أما من يريد أن يستمسك بالعقل والروح فإنه لن ينكص على عقبيه**»[103] . وكنتيجة لاستيلاء النازيين على الحكم اضطر **هلموت بلاسنار** إلى مغادرة ألمانيا فلم يجد عمله لمدة طويلة ما يستحقه من الاهتمام. ورغم أن مصنفات **بلاسنار** المتأخرة في الأناسة قد أصبحت مشهورة جدا مباشرة بعد عودته من هولندا فإن الوضعية لم تتغير بخصوص عمله الرئيس إلا خلال السنوات الأخيرة. وبالتدريج نشأت مناقشات حول جزئيات هذه الدراسة التي تقدم نقاط تماس مع فكر **شلر** الأناسي وتؤكد في نفس الوقت على الطابع المستقل والأصيل لفكره. ومنذئذ نما الاهتمام بعمله نموا مطردا[104].كما أنه مهما مثلت تأملات **بلاسنار** حول تموضعية

---

103 بلاسنار نفس المرجع ص.420.

104 راجع من بين آخرين فيليس هامر: موضعية الإنسان خارج المركز منهج الأنساسة الفلسفية وخطوطها العامة عند هلموت بلاسنار بون 1967 . × أكسال هونات وهانس يواس: الفعل الاجتماعي والطبيعة الإنسانية فرنكفورت على نهر الماين من بين غيرها 1980. × هنس جونتر لمباخ: التوسط الرمزي للتموضعية الخارجة عن المركز أناسة هلموت بلاسنار الفلسفية أطروحة قدمت بساربروكن 1989 .× جونتر دوكس: من أجل أناسة ذات هدف تاريخي تكويني: تأملات نقدية حول أناسة هلموت بلاسنار الفلسفية ورد في نشرته نفسه ومعه أولرش فنزال: عملية تاريخ الروح. دراسات حول النمو الفردي والتاريخي للروح فرنكفورت على نهر الماين 1994 ص.92-115. × هنس بيتر كروجر:

الإنسان الخارجة عن مركزه من تقدم معرفي بالإضافة إلى ما يقول به شلر عن وضعية الروح قليلة التأسيس بوصفها مميزة للإنسان فإن بعض المسائل تبقى مفتوحة. فتمييز **شلر** بين كون الإنسان جسدَه وكونه مالكا له وهذه «**الوضعية الاستقبالية**» و «**المحل المتوسط بين ذاتي وجسمي**» التي تقدم نفسها بوصفها نتيجة لوضعية التخارج تمييزه ذلك يطرح المشكل القائل: كيف يمكن أن نثبت بصورة واثقة أن «الأنا-الجسم» الذي يملك الجسم هو نفسه الأنا فيكون متحدا معه؟ فلا يمكن أن نتأكد بصورة واثقة من التطابق بين جزئيْ الأنا كليهما في أنا واحد. ولا وجود لمعيار داخلي يثبت هذا التطابق بين الذاتين الداخليتين. فيمكن دون شك أن ندعي قابلية التوحيد النفسية للأحداث الباطنية أو أن ندعي التوحيد بينها. لكننا لا نستطيع البرهان عليها. وإلى هذا الأمر بالذات تشير بعد حجة اللغة الخاصة عند **فتجنشتاين**[105].

س. 53) **الإنسان طبيعته وموضعه (منزلته) في العالم.**

وبخلاف **شلر** وبلاسنار اللذين ينزلان الإنسان في إطار نظرية الحي ومن ثم يعتبران الروح أعني التموضعية الخارجة عن المركز العلامة المميزة لخصوصية

بين الضحك والبكاء المجلد الأول: طيف الظاهرات الإنسانية برلين 1999 .× كاي هوكو: بلاسنار نحو المدخل همبور 2000 ، كارستن شيسلار: هلموت بلاسنار سيرة فكرية برلين فيان 2000. × فيشر نفسه المرجع ، آرلت نفس المرجع، يواخيم فيشر: الأناسة الفلسفية حول تاريخ التربية لمبادرة فكرية أطروحة قدمت في جوتنجان 1997. × ستيفان بيتروفيتز: هلموت بلاسنار التكوينية والنسق لفكرة الأناسي الفلسفي فرايبورج منشن 1992 .× أوراست تولون: الإنسان الخفي الاناسة الفلسفية لهلموت بلاسنار نابولي روما 2000.× كريستوف دويونج: بلاسنار فيلسوف ألماني بين القيصرية وجمهورية بون زوريخ 2003 . ×راجع في ذلك أيضا جميعة هلموت بلاسنار التي تأسست منذ بعض السنوات حيث نجد على موقعها الألكتروني الكثير من المعلومات حول عمل بلاسنار وتلقيه.

105 راجع جنتر جيباور وكرستوف فولف: اللعب والشعيرة والإشارة الفعل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998 ص.57.

الإنسان يرى جيلن أن ما تعد به هذه المحاولة في نظرية درجات الحي بفضل تطوير مفهومي النفس والروح أمر قليل الفائدة[106]. وبدلا من هذه النظرية فإنه أراد أن يطور تصورا للإنسان يمكن بفضله أن يُفسِّر الإنسان نفسه بنفسه. ولهذا الغرض فهو قد استفاد من الاعتماد على الذرائعية الأمريكية في عصره فاعتبر العمل هو الذي أنتج الإنسان وشكله.فـ(جيلن يرى) أن الإنسان يمكنه بواسطة العمل أن يتغلب على النقص المقوم للطبيعة الإنسانية. ولتأييد أطروحته عاد جيلن إلى تأملات هردر[107]. كما نجد عند نيتشة أفكارا من هذا الجنس. فهو يرى أن الإنسان يوصف مثلا بكونه «الحيوان[108]الأقل إرشادا»[109]. وتجهيزه الناقص بالقياس إلى الحيوان يجعله كائنا «تحف به المجازفات». ولا يمكن له أن يتغلب إلا بعمله على نقصه الأصلي بالمقارنة مع الحيوان. وبذلك يمكنه تعويض ما في بنيته التشريحية من نقص ليستكمل كيانه[110].

وفي مجرى العمل يتعين الإنسان خارج ذاته فيتوضعن ويتمأسس وبالتالي فاللامباشرة والوساطية والاغتراب أمور لا محيد عنها. وبوصفه كيانا محفوفا بالمجازفة يحتاج الإنسان إلى ضمانات ثقافية ومؤسسية كما يحتاج إلى تثبيت ذاته

---

106 راجع أرنولد جيلن: بحوث أناسية واجتماعية نفسية راينباك 1986 ص.14 والمواليات.

107 راجع يوحن جوتفريد هردر: مصنف في أصل اللغة منشن 1978.

108 فريدريش نتيشه: الدجال الفقرة 14 ص.180 ورد في فريدريش نيتشيه الأعمال الكاملة (KSA) المجلد السادس منشن 1988.

109 وقد طور صورة أخرى عن الحيوان مختلفة بإطلاق: الحيوانات أناسة أخرى كولن فيان 2004 نشر ارموت بومه وفرنز تيو جوتفالد وكريستيان خولتورف وطوماس ماشو ولودجر شفارتو وكرستوف فولف وفي: لو كان بوسع الآساد أن تتكلم محاولة في الشرط الحيواني نشر وريس سيرولنك باريس 1998.

110 راجع الأناسة بعد موت الإنسان نشر ديتمار كامبر وكرستوف فولف فرنكفورت على نهر الراين 1994 ص.132-153، × راجع كذلك: الاكتمال بوسطة العمل والتربية؟ نشر كريستوف لوت وكريستوف فولف فاينهايم 1997 . × راجع أيضا ماري ماكسوال: التطور الإنساني أناسة فلسفية نيويورك 1984.

وترويضها. «**فالعمل والتخلص من الغرائز وفائض النوازع تتشكل ثلاثتها بتأثير الضغط العضوي فتتصعد إلى توسط متزايد الشحنة الرمزية. وتزايد اللامباشرة وتكثف طبقات النوازع الحركية يخضعان السلوك الإنساني إلى قانون التفريغ (تخفيف العبء) فيحققان بفضل حذق المؤسسات الوظيفي طابع العمل الواثق**»[111]. وحسب نظرة **جيلن** فإن طابع النقص الإنساني علته وضعية الإنسان العضوية الخاصة: إن المرحلة الجنينية الثانية (بعد الوضع) Neotenie والسنة الأولى خارج الرحمextrauterines Frühjahr واختزال الغرائز وفائض النوازع وانفتاح العالم والتفريغ والمؤسسة ص.54)تلك هي الكلمات المفاتيح المركزية في علم الأناسة.

مرحلة النمو الجنيني الثانية Neotenie :

توصل جيلن إلى قناعة مفادها ان مجرى حياة الإنسان كلها ينبغي أن يفهم على أنه نمو مجرى مُبطّأ وذلك بالاستناد إلى (بحوث) **لويس بولك**[112] الذي انتهى إلى أطروحة تعتبر البنية التشريحية الإنسانية ذات مرحلة جنينية ثانية Neotenie بعد الوضع يحافظ فيها الإنسان على خاصيات الجنين وذلك بمقارنة البنية التشريحية للمواليد الجدد عند القرد وعند الإنسان من حيث مراحل تطورهما المختلفة في السن المتأخرة. ويقدم **جيلن** طول طفولة الإنسان غير العادي وتمطط المراهقة وطول العمر يقدمها حججا على صحة قناعته. وفي حين يرى **هاكل** في فرضيته أن تطور الفرد يتبع تطور النوع ومن ثم فالفرد يقطع تاريخ الإنسانية كله خلال مدة الحمل تشير فرضية المرحلة الجنينية الثانية بالذات إلى أن المراحل المبكرة من نمو الإنسان لا تُقطع بسرعة. وبالمقارنة مع الرئيسات لا يحصل للإنسان الكثير من التطور في نموه الفردي

---

111 آرلت نفس المرجع ص. 149.

112 راجع بلك نفس المرجع.

ونموه النوعي إلا في مرحلة متأخرة بل هو في الحقيقة تطور قد لا يحصل أصلا. ومن ثم فالخاصية المميزة للإنسان ليست هي سرعة النمو بل هي بالأولى بطؤه. ويصح ذلك على تطور النوع حتى بخصوص التجهيز العضوي الذي يفترض **جيلن** أن مميز النمو يثبت أن الرئيسات الأخرى تجاوزت الإنسان منذ أمد طويل. ويؤكد **جيلن** مع **بولك** على إخلال نظام الغدد بالوظائف إخلاله الذي يستطيع أن يفسر بطء النمو عند الإنسان. ولهذه المسلمة كذلك مزية كونها لا تعارض ما لنا من معارف تثبت أن الإنسان والرئيسات الأخرى تتزايد بينهما المطابقات من منظور المكونات العضوية والكيمياوية.

وبكل يقين فإن أطروحة المرحلة الجنينية الثانية (النيوتيني) لها بعض القيمة التفسيرية. إلا أنه لا بد للمرء من أن يعير قيمتها. ذلك أنه سلسلة من الخصائص المميزة لبنية الإنسان التشريحية لا تقوم على تبطيئ النمو.

فـ**جيلن** يشير مثلا إلى أن النسب بين الجذع والأطراف تناسب مرحلة الجنين عند القردة أكثر منها عند الإنسان[113]. وبصورة خاصة فإن نمو الرجلين قد سُرع عند الإنسان. وقد تم خلال ذلك اكتشاف ما يماثل هذا النوع من تأجيل النمو عند حيوانات أخرى وحتى عند النبات. ومن ثم فإننا لا نكاد نستطيع الكلام على وضعية خاصة بالإنسان بالاستناد إلى عمليات الإبطاء المشار إليها. كما أن النيوتيني لا تناقض« **تفسيرات نظرية التطور العادية لأنها يمكن أن تكون بشروط معينة إحدى أوليات التطور النوعي**»[114]. (ص. 55)

السنة الأولى بعد الوضع.

113 راجع أرنولد جيلن: الإنسان طبيعته ومنزلته في العالم الأعمال الكاملة المجلد الثالث فرنكفورت على نهر الماين 1993.

114 كريستيان تيس: جيلن حول المدخل همبورج 2000 ص.41.

وتوجد حجة أخرى لتأسيس القول بمنزلة خاصة بالإنسان حجة يستمدها جيلن من بحوث **أدولف بورتمن** بحوثه التي درست الحمل والولادة وسنة الحياة الأولى بعد الوضع عند الإنسان وغيره من الرئيسات[115]. فـ**برتمن** يميز بين «**المقيم في العش**» Nesthockern من الحيوان و«**الهارب منه أو المغادر له**» Nestflüchtern. ويحاول أن يثبت أن الإنسان بالقياس إلى هذين النوعين يأخذ موقفا خاصا مختلف عنهما. فمن المقيمين في العش آكلات الحشرات والقواضم من الحيوانات. وهي ذات عمر قصير . ويجيء منها إلى العالم في كل وضع العدد الوفير من الخلائف. وتكون عند الولادة عديمة الشعر وعيونها وآذانها مغلقة فلا تستطيع مغادرة العش ولا تستطيع كذلك أن تغذي نفسها. لذلك فهي بهذا المعنى مرتهنة بمساعدة أهلها. أما الهارب من العش أو المغادر له من الحيوانات فهي بخلاف ذلك حيوانات يضع بينها **بورتمن** ذوات الحوافر والحوت والقردة.

فصغارها تفرغ من مرحلة الإقامة في العش وهي في بطون أمهاتها. وهي حيوانات أطول عمرا من النوع الأول وعدد خلائفها أقل بالجوهر. ويستطيع المواليد الجدد منها الرؤية والسمع وهي قادرة على الحركة المستقلة وقادرة بعد على التفاعل مع الأم. فالأمهار وصغار الفيلة مثلا تستطيع بعد قليل من الوقت أن تقف وأن تجري. أما الإنسان فهو لا يطابق أولئك ولا هؤلاء. ورغم أنه على أساس هاتين العلامتين ينتسب حقا إلى الهاربين من العش فإن الحديث من مواليد الإنسان يشبهون من عدة نواح المقيمين في العش. فالإنسان لا يبلغ إلا بعد سنة من الوضع إلى وضعية النمو التي تصل إليها الحيوانات المغادرة للأعشاش مباشرة بعد الوضع. وفي الحقيقة فإن حمل الإنسان كان ينبغي أن يدوم مدة أطول. لذلك فإن **برتمن** و**جيلن** يريان في

115 راجع أدولف بورتمن: البيولوجيا والروح زوريخ 1956

الأمر حالة خاصة ويعرفان الإنسان بوصفه «**مقيما ثانويا في العش**». ويستنتج **جيلن** من ذلك أن الإنسان مرتهن إلى حد كبير بالتربية والتنشئة الاجتماعية أعني بوساطة الثقافة التي ما كان ليكون قادرا على الحياة من دونها. وهذا العجز المبكر عند الإنسان يجعل الحد من النمو البدني والنفسي والاجتماعي أمرا ممكنا. وهو يولي أهمية مركزية لنمو الطفل الصغير. فالبحث في المخ[116] والبحوث الحديثة في التطور الثقافي للفكر الإنساني[117] لهما أهمية مركزية بالنسبة إلى هذه المرحلة من النمو خلال (ص.56) مرحلة ما بعد الوضع المبكرة. وبالتالي فالشك يحف بمحاولة **جيلن** تدعيم نظريته القائلة بالمرحلة الجنينية الثانية وبسنة ما بعد الحمل حول جذب الإنسان إلى منزلة الكائن الناقص واستعمال ذلك لتأسيس القول بوضعية عضوية خاصة للإنسان.

اختزال الغرائز وفائض النوازع

إن خاصية الإنسان بوصفه كائنا ناقصا في نظرة **جيلن** ليست محددة بالمرحلة الجنينية الثانية والسنة الأولى بعد الوضع فحسب بل يحددها كذلك محدودية الغرائز وفائض النوازع. ولبساطة التجهير الغريزي التي هي مركزية كذلك في تأملات **شلر وبلاسنار** نتائج كثيرة. وذلك بين من حركات الإنسان غير الإرادية في تناول الغذاء (الرضاعة والمضغ والمص) وفي الجنس (العلاقات الجنسية والولادة ونموذج

116 راجع فولف سنجر: الملاحظ في المخ محاولات في بحوث المخ فرنكفورت على نهر الماين 2001 وقد تبين هنا كم هي مهمة هذه المرحلة المتقدمة بالنسبة إلى نمو مخ الإنسان. × راجع كذلك جرهارد روت: من منظور المخ فرنكفورت على نهر الماين 2003 راجع لنفس المؤلف: الإحساس والفكر والعمل فرنكفورت على نهر الماين 2001.

117 راجع ميكائيل طومازالو: التطور الثقافي للفكر الإنساني نحو تطور التعرف فرنكفورت على نهر الماين 2002 ، وهنا أيضا يحاول الكاتب على أساس بحث تجريبي مقارن في الرئيسات معالجة المميز النوعي لأطفال البشر الصغار وعمليات تعلمهم راجع في ذلك أيضا الفصل السابع.

الصبي) وفي ردود الفعل على وضعيات الخطر المفاجئة (فقدان السيطرة بسبب الخوف الهروب إلخ...). وفي غير ذلك من الحالات حيث لا توجد علاقة فطرية بين دافع معين وموضوعات وحركات محددة. وفي الحقيقة فإن البشر يردون الفعل على مؤثرات مفتاحية تنتج لهم الإحساس بأنه عليهم أن يفعلوا شيئا لكنهم ليسوا مرتهنين بهذا الإحساس وبوسعهم أن يصمدوا أمامه. فالسلوك الإنساني يقبل التمييز بما يتصف به من فجوة أو قطيعة بين النوازع وردود الفعل المتعلقة بها.

وهي فجوة أو قطيعة تمكنهم من تحقيق مسافة بينهم وبين النوازع فيستطيعون القول لا لنوازعهم. وفقدان الإنسان التحريك الغريزي يؤوله جيلن فيعتبره شاهدا لصالح أطروحته حول الإنسان ككائن ناقص بوصفها مفروضة شارطة للأهمية المركزية التي تعود إلى تعلم الإنسان خلال حياته. لكن بعض الرئيسات الأخرى تتعلم هي بدورها بل هي تتعلم بصورة أكبر مما كان **جيلن** يتصور. ويوجد العديد من الشواهد في البحوث الحديثة الخاصة بالرئيسات[118]. فالفروق بين جماعات القردة المختلفة والتي هي من نفس النوع فروقها بحسب مكان الإقامة جديرة بالاعتبار. ويمكن تفسيرها بالاستناد إلى عمليات التعلم. ففي ربيع 1953 تمت ملاحظة أن إحدى إناث جماعة من قردة **المكاك** في اليابان غسلت لأول مرة حبة بطاطس حلوة في ماء البحر. فبقيى هذا السلوك محفوظا في هذه الجماعة إلى الآن تتداوله الأجيال الصاعدة الواحد بعد الآخر. لكننا إلى الآن لم نجد أثرا لهذا السلوك عند جماعة أخرى من **المكاك** تعيش غير بعيد من الجماعة الأولى. وإذا ں. 57) كانت برامج السلوك المفتوحة تمثل مزية للنمو في تاريخ التطور فإنها تعوض برامج السلوك المغلقة التي كانت سائدة. وبالتالي فإن فضلة التجهيز الغريزي عند الإنسان

---

118 راجع فرنس وفاآل: القرد وسيد السوشي. حياة الحيوانات الثقافية منشن 2002. × جين فان لاويك جودل: عشرة سنوات من البحث في السلوك في الجمبو شتروم رانيباك 1971.

لا تمثل نقصا بل هي بالأحرى مزية تطورية. وحتى ندرك هذه المزية التطورية والعيش بمقتضاها فلا بد من قدرات جينية معقدة بديلا مما عليه الحال في البرامج المغلقة[119]. «فالإنسان ليس كائنا ناقصا حتى في مقومه الغريزي»[120]. ويقرب هذا القول من استنتاج «أن الإنسان ليست البرمجة القبلية عنده أقل مما هي عند غيره من الحيوانات الأخرى بل هي أكثر مما عندها جميعا. فعندما يكون الإنسان قادرا على حسبان الأعداد المطلقة فلا بد أن يكون أصل ذلك جينيا أكثر ثباتا في الاستعدادات السلوكية مما عليه الحيوانات الأخرى. وليس قسطها أصغر في السلوك الفعلي نسبيا إلا لأن القسم الثاني من سلوكه أعني المكونات السلوكية التي اكتسبتها الثقافة كان نموها أقوى»[121].

فائض النوازع

لا ينطلق **جيلن** من الكثير من النوازع بل من نازع واحد غير مخلَّق. وهذا النازع بخلاف ما عليه الشأن عند الحيوانات ليس متفرع الأعضاء المتنوعة والمترابطة مثل الدوائر المختلفة من الوظائف كالاغتذاء والتوالد. إنه يتخلل كل مجالات الأعمال الإنسانية ويرتبط مع نوازع أخرى مثل نازع العدوانية والنزوع إلى القوة والسيطرة. فبخلاف نازع الجنس عند الحيوان لا يخضع الجنس عند الإنسان إلى إيقاعات حولية. إنه معَد ليعمل على المدى الطويل ويتوزع على دافع ثابت ويتواصل مع حاجة لا تشبع. ويعرف **جيلن** النازع الجنسي بكونه «**طاقة لا تكاد تنفد**». وهو يتكلم على «**غزو نزوعي بالقوة يكاد يشمل كل أصناف فعاليات الإنسان**»[122]. وإنطلاقا من بنية الحياة الباطنية هذه يوجد عند الإنسان فائض نزوع محرك يعتمد

119 راجع أرنست ماير: فلسفة جديدة في البيولوجيا منشن زوريخ 1991.

120 كارل فريدريش فازركر: جنة الإنساني شاهد قدمه تيس نفس المرجع ص.76.

121 تيس نفسه المرجع ص.76 والموالية.

122 جيلن نفس المرجع ص.390 وص 428.

جيلن لمزيد تدقيقه على **شلر** و**فرويد**. وحسب نظرته فإن فائض النزوع أمر ضروري للإنسان من حيث هو كائن ناقص. ذلك أنه بحاجة إلى طاقات أقوى حتى يتمكن بالانطلاق من غرائزه المحدودة فيستطيع إدراك ما يعطيه منها إمكانات السلوك المتنوع.

إن فائض النزوع ينتج عن المرحلة الجنينية الثانية Neotenie. فالطاقات النزوعية تحصل حسب **باتندجيك** بسبب نمو الإنسان المؤجل وطول المدة التي تكون فيها جهاز الحركة عند الطفل وخصائصه الجنسية غير متكونة. وخلال مرحلة النمو
58) الطويلة عند الطفل والشاب يرتبط هذا الفائض كذلك بالكثير من الأعمال غير الهادفة مثل سلوك اللعب وحب الاطلاع. فيحصل من ثم في نظرة **جيلن** **«السلوك ذو المفارقات بيولوجيا»**. **«فقوى النوازع المباشرة المتحررة من معايير إشباع الحاجات يمكن أن تؤول إلى وضع الحياة موضع رهان (المخاطرة بها). والطاقة الفائضة تحركنا نحو ما يتجاوز هدف العناية بالذات والحفاظ عليها. ومن دون هذه القدرات ما كان للبشر أبدا أن يصلوا إلى مرسى جديد. فالإنسان هو الكائن الذي تحف به المجازفة إلا أنه كذلك... الكائن الذي يحث عن المجازفة»**.[123] وعلى أساس هذه الوضعية فلا بد من ضرورة ملزمة بالتكوين والترويض. ونتيجة للهوة بين المثير ورد الفعل تكون سيطرة فائض النوازع وتحريكها ممكنين وضروريين. وهما يحصلان بفضل الصورة التي تنتجها الثقافة وتمد الإنسان بها الصورة التي تنمي بنى الحاجات الإنسانية وتكونها وتوجهها بصورة تجعل إشباع الحاجات ينتج عن طريق الصور. وبذلك يكتسب الإنسان مزيدا من اللامباشرة في سلوكه. وإلى جانب الصور تؤدي اللغة كذلك دورا مركزيا في هذه العملية. فالنوازع تتجاوز صورتها بفعل اللغة. فيصبح الباطن مشكلا بحسب اللغة وينشأ «نحو» الباطن. فيبدو أن «لَسْنَنَةَ» Versprachlichung الباطن أمر ضروري. **«فالإنسان الذي ... لا يكوِّن بنية**

---

123 تيس نفس المرجع ص.86.

(رمزية) مطابقة للعالم وتشكيلا دائم الفعالية لحاجاته ونظاما لمصالحه يفسد كيانه تحت ضغط فائض النوازع الكابت فيصبح مهدما لذاته بالأهواس المرضية»[124].

وبفضل تكوين عالم خارجي في الباطن عالم مشكل لغويا في الخيال تصبح الحدود بين الخارج والباطن سالكة. فينشأ إثراء للأحاسيس التي تزدادا تنوعا وتخلقا. وقد غير جيلن في عمله المتأخر نظرته القائلة بخاصية نوازع الإنسان الزهدية[125].

انفتاحية العالم

انطلق **جيلن** مثله مثل **شلر** و**بلاسنار** من الفرق بين تبعية الحيوان لمحيطه وانفتاح الإنسان على العالم. فبخلاف الحيوان ليس عند الإنسان أعضاء مختصة بل هو كائن غير متخصص عضويا. ويصح ذلك على حواسه وعلى غياب الشعر المتزايد وهو ما يمكن الإنسان من العيش في حر المناطق وقرها مع ما ينتج عن ذلك
(ص. 59) من حساسية متزايدة لجلده ومن قدر كبير من إمكانات التعبير بالمحاكاة. كما أن المخ ليس هو حسب نظرة **جيلن** عضوا مختصا. ذلك أنه ما كان يمكنه أن ينمو من دون قاعدة متعلقة بالصورة العضوية[126]. فمن منظور تاريخ التطور نشأ المشي القائم قبل الزيادة في حجم المخ بمدة طويلة. وهذه الزيادة لم تصل إلى ما يتجاوز مقدارها عند الرئيسات الأخرى إلا بعد نصف مليون سنة. ويرى جيلن في المخ «عضوا ذا طابع مفارقي» «لأنه بمعية اليدين أغنى عن كل تخصصات الأعضاء

124 جيلن نفس المرجع ص. 62 والموالية.

125 راجع جيلن: الأناسة الفلسفية ونظرية العمل الأعمال الكاملة المجلد الرابع فرنكفورت على نهر الراين 1983 ص.218.

126 بخصوص النظرات الأخرى التي تؤكد على دور المخ بالنسبة إلى تطور الإنسان كذلك تعد هذه الفرضية بإطلاق ذات أهمية راهنة.

الأخرى فجعلها نافلة».[127] لذلك فهو يوافق كنراد لورنز الذي يتكلم على الإنسان بوصفه «مختصا في عدم الاختصاص»[128]. ذلك أنه توجد علاقة توافق بين المحيط وتخصص الأعضاء. ويصح العكس كما يصح الطرد. ولما كان الإنسان ليس له أي محيط يخص نوعه فإنه ليس له أي عضو متخصص. وهذه النظرة البينة تعود إلى معرفة أوكسكل القائلة إن الحيوانات لايمكن أن تعتبر مستقلة عن محيطها الذي ترتبط معه بسلسلة من الدوائر الوظيفية[129]. أما من المنظور الحيواني فإنه لا توجد إلا عوامل مهمة للبقاء. وبنفس المعنى يصح ذلك على الإدراك والسلوك بالنسبة إلى عالم العلامات عند الحيوانات وبالنسبة إلى عالم فعلها. وقد نقل أوكسكل هذه التأملات إلى الإنسان فبين أن البشر يدركون محيطهم كذلك إدراكا مناظريا prespektivisch wahrnehmen . من ذلك أن الحطاب يرى الغابة بعين مخالفة لعين المتسوح فيها عين الباحث عن ثنايا للترفيه عن النفس. وبخلاف الحيوان فيمكن للبشر مع ذلك أن يدركوا عوالم محيطة مختلفة ومن ثم فإن مناظيرهم وآفاقهم تتغير. وبالتالي فالإنسان ليس مرتبطا بمحيطة بل هو منفتح على العالم. إنه لا يعيش في دوائر وظيفية منغلقة بل في دوائر عمل منفتحة. وبخلاف ما يراه **شلر** يرى **جيلن** أن ذلك هو ثمرة بنية الإنسان البيولوجية الناقصة. وبدلا من المحيط الحيواني تأتي الثقافة التي «تخلق» الإنسان نفسه بفضل اللغة والعمل. ولما كان الإنسان لا يتقدم عنده كيف يبدع تصوراته الثقافية ولا أيها يبدع فإنه منفتح على العالم. ويحد من

---

127 جيلن: الأناسة الفلسفية ونظرية العمل نفس المرجع ص.445. راجع كذلك جيلن الإنسان نفس المرجع ص.129.

128 كونراد لورنز: في سلوك الحيوان والإنسان المجلد الثاني شاهد من تيس نفس المرجع ص.51

129 راجع يعقوب فوني واكسل: محيط الحيوان وعالمه الباطني برلين 1909. × ولنفس المؤلف وجيورج كريتسات: حملات السرايا خلال بيئات الحيوان والإنسان (1934) فرنكفورت على نهر الماين 1970.

الانفتاح على العالم شروط بنيوية لكيانه تاريخية وثقافية[130].

وعندما يؤدي عمل الإنسان إلى الإضرار بالطبيعة وإفسادها يتحول الانفتاح على العالم إلى ضده[131].

تفريغ الطاقة (لتخفيف العبء)

يودي تفريغ الطاقة عند البشر دورا مركزيا. فبفضله يتم التنسيق بين الإدراك (ص.60) والحركة. وبه تروض كيفيات السلوك لتصبح في متناول صاحبها دون انتباه خاص ولاتفكير. وفي هذه العمليات تتكون عادات تعطي الإنسان شيئا من الثقة بالنفس. وتنشأ مواقف تجعل السلوك قابلا للتعويل عليه[132]. فلا يمكن للإنسان أن يفرغ للأعمال المنتجة إلا بفضل العادات والتكرار الرتيب الذي يحرره من مشاغل الحياة العادية[133]. ولو لم يوجد هذا التفرغ لما كان بوسع الإنسان أن يقوم بأعمال أخرى إلا في حدود ضيقة بسبب خلجات نوازعه القوية ذات الصلة الدائمة بهذه الحاجات. كما أن التقنية والمؤسسات تساعد على تحقيق التفرغ. فالتقنية تمثل إضافة عضوية تحرر الإنسان من التعامل الصراعي اليومي مع الطبيعة. والمؤسسات تمد الإنسان ببناها التنظيمية وتحميه ضد عدم الأمان والوثوق.

---

130 راجع فولف نفس المرجع.

131 راجع ماكس هوركماير وتيودور ف.أدورنو: جدل التنوير شذرات فلسفية فرنكفورت على نهر الماين 1971.

132 ثم الحاق وضع بيار بورديو عمليات التربية الموقفية هذه أي أشكال الملكة في المركز من عمله الإجتماعي إلا أنه فعل ذلك بإطار مرجعي مختلف ومتعارض مع المقاصد السياسية. راجع بيار بورديو: الحس الاجتماعي نقد العقل النظري فرنكفورت على نهر الماين 1987.

133 راجع جيلن الإنسان نفس المرجع ص.435 والموالية.

إنها تفرض عادات وتحقق اتصالا وتُعنى بنجاح العمليات الجماعية. وهي تحرر الإنسان من سيل المثيرات الخارجية ومن تحديات فائض النوازع. وإلى جانب التقنية والمؤسسات يقدم الفن مساهمة قيِّمة في تحرير البشر. فالفن يشجع نمو الموقف الجمالي الذي يستند إلى موقف من العالم متفرغ.وينتج عن هذه العمليات تجنب المضايقات البدنية كما تحصل المسافة فتتحقق بصورة غير واعية. إلا أن السلوك المتفرغ يتضمن خطرا إذ هو قد يتحجر في العادات والرتابة.

نظرية المؤسسات

إن قسم العمل الأناسي الذي قدمه **جيلن** ويكثر الجدل حوله هو نظريته في المؤسسات. فعنده أن ما يمكن أن يعوض نقص الإنسان على المدى الطويل يكمن في عمل المؤسسات. فالمؤسسات تمد الإنسان بموقف خارجي وداخلي يمكنه من جهة أولى من السيطرة على تهديدات العالم الخارجي كما يمكنه من جهة ثانية من السيطرة على الإثارات المشروطة بالنوازع وانعدام الاطمئنان للعالم الباطني. وإذن فالمؤسسات هي الضامنة للثبات والوثوق والأمان. ولذلك **فجيلن** يأسف لكون العصر الراهن أفقد المؤسسات قوتها المهيكلة والمحركة بسبب تزايد **الفردنة والذوتنه**Individualisierung und Subjektivierung . « **إن ثقافة الذاتية**
ص.61) **غير قابلة بمقتضى جوهرها للتثبيت ولا بد لها من أن تنتهي إلى كتل من فائض الإنتاج الفاني**»[134]. والمؤسسات (هي التي) تحقق الاستقرار في المجتمعات لكونها تجسم «**أفكارها الهادية**». ويتحقق هذا الاستقرار بمقتضى قانون الدولة حتى بصرف النظر عن النوايا الشخصية للأفراد وعن وخياراتهم العقلية وسيطرتهم. وحيث إن

134 أرنولد جيلن: الإنسان الأصلي والثقافة المتأخرة حصائل وقضايا فلسفية فيسبادن 1986 الطبعة الخامسة ص. 23.

المؤسسات تؤسس البنى الاجتماعية حتى خارج المراقبة الديموقراطية فإنها تخفف العبء عن المجتمع. وإلى هذه المؤسسات التي يسميها **جيلن** «**الأنظمة القائدة**» تعود في المقام الأول مهمة تأويل العالم وبفضلها يتكون العمل الذي يمد الإنسان بالثقة في نفسه. ومن بين المؤسسات تؤدي الدولة دورا مركزيا بالنسبة إلى الاتصال الزماني والاستقرار الاجتماعي. ففقدان الدولة والمؤسسات لأهميتهما لا يجعل الأفراد أقل تشكلا بهما بل هم يقعون تحت وطأة بنى فوقية مثل البنى التي تنشأ في إطار العولمة وهي بنى لا تحكمها أفكار قيادية معيارية مثل الدولة والمؤسسات.

إن تأملات **جيلن** (في المؤسسات) ينقصها التقويم النقدي بالاستناد إلى تغيرها التاريخي وما تدعيه من دور ترتيبي وتنظيمي للأفراد. وتبعا لذلك فإنه لا يوجد في نظرية المؤسسات هذه كذلك أي بيان لمشروعية العملية الديموقراطية.

إن اعتبار **جيلن** اللاتاريخي المؤسسات ثابتة بنية ووظيفة يطابق تصوره لـ«**ما بعد التاريخ**». وفعلا فهو يرى أنه يوجد في عدة مجالات من حياة الإنسان تقدم كمي ومع ذلك فهو تقدم لم يؤد حسب رأيه إلى تجديدات فعلية في الثقافة والمجتمع بل إن تجمدا ثقافيا نوعيا ظهر في هذا العصر فأدى إلى ألا ينشأ في الفن أي شيء جديد حقا. وجيلن لا يعني بمفهوم «ما بعد التاريخ» الذي يعود إلى قراءة **ألكسندر كوياف** (لفلسفة التاريخ عند) هيجل القول بنهاية الزمان أو نهاية الإنسانية. كما أنه لا يقصد به نهاية الأحداث التاريخية. إنما المقصود عنده هو بالتدقيق عدم وجود تجديدات ثقافية حقيقية وعدم وجود أنظمة سياسية جديدة وعدم وجود أفكار يمكن أن يؤثر بها الأفراد على البنى الفوقية التي للعصر الحاضر. فلا يكون العمل السياسي عنده إلا «**محاولة ذات نزعة محافظة بالمعنى الأعمق وفرصة للسيطرة على عمليات ما بعد إنسانية لإقناع الإنسان نفسه بها بعد أن يكون قد تحلل من سلطانها**»[135].

135 أرنولد جيلن: في التطورات الثقافية ورد في الفلسفة ومسألة التقدم نشر هلموت كون وفرنتز ص.62)

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

ليست الأناسة الفلسفية في النصف الأول من القرن العشرين ذات بداية متناسقة. وفعلا فإنه يوجد بين **شلر** و**بلاسنار** وجوه شبه في المنطلق وفي أجزاء من الحجاج مكنت الأول من لوم الثاني بأنه قد انتحل من أعماله رغم أنه لا أساس لمثل هذه الدعوى. لكن الفرق مع بداية جيلن أمر جدير بالاعتبار. وإذا كان **شلر** و**بلاسنار** قد سعيا إلى تحديد منزلة الإنسان في إطار نظرية الحي فإن **جيلن** قد أراد أن يطور نظرية الإنسان من منطلق مبدأ بنية العمل. إلا أن المجال متعدد الوجوه عندما ينظر المرء إلى مؤلفين مثل **ميكائيل لندمن**[136] الذي حقق مساهمات خاصة به في الأناسة الفلسفية. وفي حين نرى **شلر** و**بلاسنار** متأثرين[137] في منطلق نهجهما بهرمينوطيقا **دلتهاي** وفينومينولوجيا **هسرل** وأنطولوجيا **هيدجر** الأساسية نجد **جيلن** متأثرا في المقام الأول بالذرائعية الأمريكية التي توجد في خلفية نظريته في ما ينسبه إلى العمل من دور أساسي. وإذا كان الأمر في استعمال **شلر** و**بلاسنار** لبحوث من البيولوجيا متعلقا بتحديد منزلة الإنسان الخاصة في إطار الحي فإنه يتعلق عند **جيلن** باستعماله ما أعده بنفسه من بحوث بيولوجية لتطوير نظرية في الإنسان تعتبره «كائنا ناقصا».

وفي حين بقي **شلر** حبيس بنية الكون المتدرجة بحسب الفصل التقليدي بين الروح والجسد أعني بينها وبين الحياة تمكن **بلاسنار** في نظريته عن درجات

فيدر من منشن 1964 ص.209. × راجع كذلك فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ: أين نحن ؟ منشن 1992.

136 راجع ميخائيل لندمن: في الإنسان. الإنسان في مرآة فكره فرايبورج منشن 1962. ولنفس المؤلف: الأناسة الفلسفية برلين 1964 الطبعة الثانية.

137 راجع كذلك بحث جيرولد هارتونج: مقياس الإنسان شكوك الأناسة الفلسفية وحلولها في فلسفة الثقافة لأرنست كسيرر فايلارفست 2003. ودراسة داك بولان: في الإنسان عناصر الأناسة الفلسفة للغة باريس 2001.

العضوي من التمييز بين الشكل المنفتح والشكل المنغلق وبين المتمركز واللامتمركز من تموضعية الكائنات بفضل المسافة مع الذات والعلاقة المضاعفة مع الجسد (كون الإنسان عين جسده وكونه مالكا لجسده). وقد تمكن من تحقيق خطوة في اتجاه تجاوز هذه الثنائية بين الروح والجسد. ويبقى الحكم النهائي على الحد الذي بلغه **بلاسنار** في هذا الاتجاه بعيد المنال.وحيثما استندت الأناسة الفلسفية إلى علم الحياة الحاصل في عصرها توصلت فعلا إلى حدوس متقدمة بالنسبة إلى عصرها. ولما كانت بعض المعارف البيولوجية لذلك العصر ليس لها أساس متين من منظور عصرنا فإن بعض معارفها ينبغي أن تتغير. وبكل وضوح فإنه لا بد من هذه المراجعة مثلا بالنسبة إلى تقويم الأهمية التي ينبغي أن تولى إلى المرحلة الجنينية الثانية وإلى السنة الأولى بعد الحمل عند جيلن. (ص.63)

فعلى أساس بحوث بيولوجية حديثة تبقى أطروحة **جيلن** الأولية حول الإنسان بوصفه «كيانا ناقصا» أطروحة إشكالية حتى عندما تقتصر على بإحالتها إلى صلة الإنسان بالثقافة والتربية لتأسيس كون الإنسان ينبغي له أن يقود حياته وأنه من ثم عليه أن يعمل ولتفسير هذه الخاصية. بل إنه علينا الآن أن ننظر إلى المراحل التي جعلت **جيلن** يفترض أن الإنسان كائن ناقص كمراحل ينبغي اعتبارها من الآن فصاعدا مزايا تطورية. وقد نشارك **جيلن** أو لا نشاركه في ما استنتجه من خاصية النقص من تثمين للثقافة والتربية والمؤسسات وبنى الأنظمة لإنتاج المجتمعات والحفاظ عليها. لكن بعض نظراته حول العلاقة بين شروط الإنسان البيولوجية وعمله لا تزال في ما يبدو موضع نظر.

وينبغي أن يتوجه النقد لنظرية **جيلن** في الموسسات نظريته التي تتضمن وجوها جديرة بأن تعتبر محل نظر لأن تصورها غير التاريخي مع حكم ثابت

لطابع ووظيفة محددين نهائيا للمؤسسات لا يمكن القبول به. كما أن إفراط **جيلن** في التوكيد على مبدأ التفريغ أو تخفيف العبء والتقليل من قيمة الأفراد والذاتية وكذلك الأطروحة المستفزة ضد الفن الحديث وأطروحة «ما بعد التاريخ» كل ذلك يقتضي النقد والمعارضة.

ورغم كل الفروق التي توجد بينهما فإن **بلاسنار** و**جيلن** يشتركان في كونهما قد توجها في أعمالهما المتأخرة بصورة أقوى إلى علم الاجتماع والتاريخ وقدما في ذلك بحوثا عينية مثيرة. إلا أن هذه التوجه اقتصر على إضافات لتعميم مُرضية أو لتغييرات لتصوراتهم الأناسية.

إن **شلر** و**بلاسنار** و**جيلن** لا يكادون في أناساتهم يعكسون الطابع التاريخي والثقافي لبحوثهم الذاتية. لذلك فهم لم يحققوا أي منظور أناسي. وبصورة أدق فإن **بلاسنار** قد اكتشف مثلا في عمله المتأخر مفهوم «**الإنسان المحتجب أو المتخفي** homo absconditus » وهو تصور نقدي استعمل بالأساس في قطيعة المعرفة س. 64) الأناسية وطابعها البدئي للنقد الأناسي الذي يضع الأناسة موضع سؤال.

لكن الأناسة الفلسفية مع اهتمامها بالإنسان أهملت أوجه الإنسان التاريخية والثقافية المتعددة. فكان من نتائج هذا الإهمال الضرورية الحكم على محاولتها بالفشل وذلك لعلل مبدئية إذ إنها محاولة مثيرة تسعى لتكوين تصور متناسق عن الإنسان يؤدي إلى إهمال ما في أشكال الحياة الإنسانية من ثراء وتعدد. والبحث في هذه الوجوه هو هدف مسائل أناسة متجهة إلى علم التاريخ كالحال التي نشأت أولا في **مدرسة الحوليات الفرنسية** ثم تقدمت في حالة التاريخ الجديد nouvelle histoire. وبنفس المعنى يصح هذا الحكم على الأناسة الثقافية في العالم الأنجليزي الأناسة الثقافية التي ركزت بحوثها على تعدد أوجه الإنسان في الثقافات المختلفة. ومن ثم فهي قد أسست عملها على زاد ثري من المواد التجريبية.

الفصل الثالث: الأناسة في علم التاريخ

ص. 65) إذا كان الأمر في الأناسة الفلسفية متعلقا بمسائل الإنسان فإن وضعيات الإنسان البسيطة وتجاربه الأساسية هي موضوعات البحث الأناسي في علم التاريخ. وإذا قبل مجال الموضوعات في الأناسة الفلسفية أن يقتصر في حالتها على أعمال **ماكس شلر** و**هلموت بلاسنار** و**أرنولد جيلن** فإن مثل هذا التركيز على علم التاريخ لم يكن عندئذ ممكنا. وفي حين كان الأمر في الأناسة الفلسفية متعلقا بمجال بحث متزايد الانغلاق مجال بحث كان حسم الجدل فيه مع هؤلاء المؤلفين استثناء فإن المنعرج نحو الأناسة في علم التاريخ يشير إلى عمل منتج إلى حد بعيد. فقد بدأت هذه البحوث تقريبا في نفس الوقت الذي بدأت فيه بحوث الأناسة الفلسفية مع **مجلة الحوليات** التي تأسست في فرنسا سنة 1929[138]. ثم نشأت خلال بعض العقود بحوث

138 تلك هي الصيغة الموجزة من عنوان الحوليات واسمها الكامل هو «حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي». وهيئة النشر فيها ليست مقصورة على مؤرخي التاريخ القديم والحديث بل هي تشمل كذلك الجغرافي ألبارت دمنجيون وعالم الاجتماع موريس هلبواكس وعالم الاقتصاد شارل ريست وعالم السياسة اندري زيجفريد.

جديدة كثيرة تستحق أن يقال عنها إنها «**علم تاريخ جديد**» nouvelle histoire. فنحن نجد في المركز من هذه الدراسات البحث في الإنسان خلال التغير الزماني. ولا تتوجه هذه الأعمال إلى الإنسان من حيث هو كائن نوعي بل إلى تنوع حياة البشر في مدد زمانية مختلفة. وموضوعات البحث هي: إحساس الإنسان وتجربته المعيشة وفكره وعمله وأمانيه وأحلامه. وبذلك فقد تحقق توسيع الأغراض المتصاعد وإضافات البحث والمناهج. وسنصف في المقام الأول المنعرج نحو تاريخ الذهنيات ونحو الأناسة التاريخية الفرنسية في علم التاريخ. ثم بعد ذلك نصف البحوث التي تعرض التطورات التي أثر فيها بقوة هذا النوع (ص.66) من البحث في المجال الناطق بالألمانية. ثم نختم ببعض التأملات تلخص ما تقدم وتفتح على يلحق حول تقويم دلالة هذا البحث وأهميته بالنسبة إلى الأناسة.

مدرسة الحوليات

ينتسب إلى مجلة الحوليات جيلان من المؤرخين حققا ما يُسمَّى بالتاريخ الجديد الذي أثر في البحث التاريخي في العديد من البلدان. وما كان منعرج الأناسة ليحصل في علوم الروح كذلك في ألمانيا من دون هذا التاريخ الجديد. ومن أكثر ممثلي هذه المجموعة **لوسيان فابر** و**مارك بلوك** و**فرديناند برودال** و**جورج دوبي** و**جاك لوجوف** و**إيمانويل لوروا لادوري**. ويمكن أن نعين خصائص عملهم بالصورة التالية:

« **أولا**: التوجه إلى المشاكل والتاريخ التحليلي بدل القص التقليدي للأحداث.

ثانيا: تاريخ عمل الإنسان بكل سعته بدل تاريخ سياسي أولي.

ثالثا: ولتحقيق هذين الهدفين: العمل الجماعي بالاشتراك مع الفنون الأخرى مثل الجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد واللسانيات وعلم اجتماع

السلالات إلخ... »[139]. وبصورة عامة فقد انقسمت البحوث التي انتقلت إلى الحوليات إلى ثلاث مراحل.

1-المرحلة الأولى تمتد من تأسيس المجلة إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. وفي هذه المدة اتجه ممثلو المجلة ضد التاريخ السياسي وتاريخ الأحداث. وكان في قلب هذه الجماعة **لوسيان فافر** و**مارك بلوك**.

2-وفي المرحلة الثانية التي تمتد بين 1945 و1968 حقق هذا الفريق تأثيرا محدِّدا على علم التاريخ الفرنسي وكان قلب الجماعة المحرك **فردينان برودال**.

3-وفي المرحلة الثالثة التي ما تزال جارية إلى الآن كان للبقية من المؤلفين المنتسبين إلى هذه السُّنة تأثير لا يزال ثابتا على البحث التاريخي الفرنسي إلا أنهم مع ذلك فقدوا موقفهم المشترك وفقدوا معه بالتالي تناسق عملهم الذي كان موجودا في السابق. وبعض المؤلفين منهم اتجهوا نحو التاريخ الاجتماعي الثقافي والآخرون نحو التاريخ السياسي.

وقد تعارف **لوسيان فافر** و**مارك بلوك** في ستراسبورج سنة 1920 حيث (67.) عملا معا إلى سنة 1933 حين انتقلا إلى باريس. وفي باريس حلا في مركز عمل جماعة ذات اختصاصات متعاونة ومن بينها عالم النفس الاجتماعي شارل بلوندال فأثر بعلم النفس التاريخي على أعمال **لوسيان فافر**. كما أن **جورج لوفافر** الذي درَس الثورة الفرنسية واهتم بتاريخ الذهنيات درّس في ذلك الوقت بسترازبورج. ومن بين جماعة النقاش هذه ممثلة **بفافر** و**بلوك**[140] نجد عالم اجتماع التاريخ الديني ومؤرخ العصر القديم (اليوناني) **جابريال لو برا**.

ففي 1924 صدر كتاب **مارك بلوك** بعنوان «**الملوك أصحاب المعجزات**

139 بيتر بوكه: التاريخ المفتوح. مدرسة الحوليات برلين 1991 ص.7.

140 راجع بوركه نفس المرجع ص.21.

العلاجية Les rois thaumaturges» [141]. وفي هذه الدراسة تم البحث في اعتقاد كان واسع الانتشار في انجلترا وفرنسا خلال حقبة امتدت من القرون الوسطى إلى القرن الثامن عشر اعتقاد بأن الملوك كانوا قادرين على علاج مرض جلدي انتشر في ذلك الوقت علاجه بمجرد وضع اليد على جلد المريض وحسب طقوس معينة. ولهذا البحث أهمية في تأسيس البحث في الذهنيات وفي التوجه نحو الأغراض الأناسية في علم التاريخ. وهكذا فقد تركزت الدراسة على تصورات معجزة القوة المبدعة للملكية التي تترجم عن قوة الملك الخاصة. فيكون الأمر متعلقا بـ«تصورات جماعية» تستحق عناية كبيرة من مؤرخي الذهنيات. وقد كان بحث **بلوك** في طقس العلاج بقصد متعلقا بالمدى الطويل. ثم بعد ذلك استعمل هذا السلوك المنهجي للمقارنة ولا يزال تطويره النسقي متماشيا مع ما يطلبه البحث في التاريخ الأناسي. كما أن دراسة **بلوك** التي نشرت بعد ذلك ببعض سنوات حول ثقافة الإقطاع تضمنت عدة وجهات نظر جديدة ومثيرة[142]. وفي هذه الدراسة اهتم المؤلف بـ«أشكال الإحساس والفكر» وبـ«الذاكرة الجماعية» كما اهتم بفهم الزمان عند الناس في القرون الوسطى[143].

كما أن **لوسيان فافر** خصص دراساته في النهضة والإصلاح[144] خصصها للمواقف الجماعية. فـ**فافر** اهتم بمشكل «**العلاقة بين الفرد والجماعة وبالمبادرة الشخصية والضرورة الاجتماعية**»[145]. وبولاء لالتزامه بالبحث متعدد الاختصاصات والبحوث في ما ينتسب إلى المسائل التاريخية وتاريخ الأحاسيس أنجز **فافر** أعماله

141 مارك بلوك: الملوك أصحاب المعجزات العلاجية thaumaturges باريس 1983

142 راجع مارك بلوك: المجتمع الإقطاعي برلين من بين مدن أخرى 1982.

143 راجع في ذلك مارك بلوك وفردينان برودال ولوسيان فافر وغيرهم: كتابة التاريخ ومادته مقترحات حول التملك النسقي للعمليات التاريخية نشر كلوديا هونيجر فرنكفروت على نهر الماين 1977.

144 راجع لوسيان فافر: مارتين لوثر الدين كقدر برلين وفيان 1976

145 شاهد عن بوركه نفس العمل ص.25.

بعد عمله في معهد فرنسا (كلاج دو فرانس) ثم واصله في باريس بعد تاسيس الحوليات[146]. وكان اهتمامه منصبا على فهم الكيفية التي يمكن بها لـ**مرجرات أصيلة أنجولام** وملكة نافارا (1492-1549) النبيلة والحكيمة والتقية أن تكتب **الهبتاميرون** (=الأيام السبعة)Heptameron التي يُنسب إليها تأليفُها رغم ما فيها من قصص سيئة السمعة. كما كان يريد أن يكتشف إلى أي حد كان **رابلي** مؤمنا أو غير مؤمن. وقد تعلق الأمر في بحثه ببيان العلة التي لأجلها كانت نظرته إلى الإلحاد غير ممكنة في القرن السادس عشر وأن عدم الإيمان لم يكن بعد في «المنسج الذهني» لذلك العصر[147]. لكن الكثير من فرضيات **فافر** باتت موضع تساؤل في البحوث التفصيلية لاحقا فاحتيج إلى مراجعتها. إلا أن تاريخ الذهنيات يبقى مدينا بالكثير لتجديداته وتجديدات **بلوك** في طرح الأسئلة[148].وبعد الحرب العالمية الثانية التي قتل فيها **مارك بلوك** كعضو في المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني أسس **لوسيان فافر** «الخلية السادسة» في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» التي كان رئيسها والتي توسعت فيها وتطورت لاحقا كتابة التاريخ بحسب رؤيته. وكان خليفته سنة 1956 **فردينان برودال** الذي أكد منذئذ على هذا التوجه. وقد كان ذلك بينا منذ عمله الأول ذي الأجزاء الثلاثة[149]. فقد تعلق الأمر عنده في المقام الأول بتاريخ الإنسان **«الساكن بنحو ما» في علاقاته «بالوسط المحيط» ثم بالتاريخ المتغير بالتدريج تاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي من البنى وأخيرا بتاريخ الأحداث ذات**

ص.68)

---

146 دعي مارك بلوك إلى السوربون تقريبا في نفس الوقت بحيث يمكن أن نرى في ذلك انتقالا للمجلة من هامش فرنسا إلى مركزها.

147 راجع لوسيان فافر: مشكل عدم الإيمان في القرن الرابع عشر. دين رابلي باريس 1942.

148 راجع لوسيان فافر: معارك من أجل التاريخ باريس 1953.

149 راجع فردينان برودال: البحر الأبيض المتوسط وعالم المتوسط في عصر فيليب الثاني ثلاثة أجزاء فرنكفورت على نهر الماين 1990.

المجرى السريع»[150].

فالشكل الأول من التاريخ هو نوع من الجغرافيا التاريخية التي يتم فيها البحث عن تأثير الأرض والمحيط في الإنسان مثل الجبال والسهول وكثبان الصحارى والجزر. كما يعالج المناخ وطرق التنقل. وعلى هذا المستوى يجري التغير التاريخي ببطء شديد. وفي القسم الثاني من عمله يبحث **برودال** في «المصير الجمعي والحركات المشتركة». وفيه يكون موضوعُ البحث تاريخَ ما يعود من البنى إلى الاقتصاد وإلى الدولة والمجتمع والثقافة. ويتوسط هذا التاريخ بين المدد الطويلة من زمن الجغرافيا التاريخية والمدد القصيرة من زمن تاريخ الأحداث المتغيرة. ففي الحالة الأولى يجري التاريخ بحسب تغير الأجيال والقرون. أما في تاريخ الأحداث فالأمر يتعلق بالتاريخ الثري لأعمال الإنسان الحركية التي يبين **برودال** خصائصها بقصه هذه الاستعارة إذ يقول: « **أذكر ليلة (كنت فيها) قريبا من باهيا التي كانت مضاءة بعرض من الشماريخ مؤلف من**
دويدات شهب فسفورية ملتهبة. كان نورها الشاحب يلتهب وينطفيء ثم يلتهب من جديد. ورغم ذلك كله فالليل لم يكن مضاء حقا. وذلك هو شأن الأحداث (في نسبتها إلى التاريخ ككل): فالظلمة تلف التهابها وتسود عليه من ورائه»[151]. (ص.69)

وهكذا كان ضم الجغرافيا التاريخية لكتابة التاريخ أمرا جديدا. ولم نعد نجد في عمل **برودال** كما كانت الحال عند سالفيه تحليلات حول المواقف والقيم والمقامات أو الذهنيات. وقد غابت مثلا تحليلات العلاقة بين الزواج والفحولة العلاقة التي كانت تؤدي دورا كبيرا في العلاقات الاجتماعية في (كل) ثقافات البحر الأبيض المتوسط. كما أننا نبحث سُدى في عمله عن العلاقة بين المسيحية والإسلام. بل هو يعرض عالما

---

150 بوركه نفس المرجع ص.38.

151 فردينان برودال: في التاريخ شيكاجو 1980 ص.10 شاهد من بوركه نفس المرجع ص.39 والموالية.

يحدد إيقاعات زمنية مختلفة في إطار اللاتماثل الزماني إيقاعات يكون فيها الكثير من الأحداث مستثنى من سيطرة البشر ولا يكون فيها الإنسان العامل إلا على الهامش. إلا أن هذا البحث نجح في بيان الأهمية المركزية للمكان والزمان أعني للزمان الجغرافي والاجتماعي والفردي فحقق من ثم كذلك مساهمة مهمة في الأناسة التاريخية. وعمل برودال الكبير الثاني–وقد ظهرت ترجمته الألمانية بعنوان التاريخ الاجتماعي للقرون Sozialgeschichte des 18-15. Jahrhunderts جاء كذلك على شكل التقسيم الثلاثي لكتابه حول الأبيض المتوسط. ويتعلق الأمر هنا أيضا في الجزء الأول منه بتاريخ «الحياة اليومية العادية» أي بتاريخ الحياة المادية التي لا تكاد تتغير. وفي الجزء الثاني يصف برودال «التبادل التجاري» فيؤرخ للبنى الاقتصادية التي تتغير ببطء. وفي الجزء الثالث يؤرخ لـ«الثورة (التي حصلت) في الاقتصاد». وهو الجزء الذي يُفرط في وصف آليات الرأسمالية والتغيرات السريعة التي كانت مبعثها. ففي الكتاب الأول يعرض **برودال** ما يقرب من الأربعة قرون من نظام الاقتصاد التقليدي. وفيه تؤدي المدد الطويلة والنظرة الشاملة لتفسير التغيرات البطيئة دورا مركزيا. وفي الكتاب الثاني تشغل مركز الاهتمام التجارة وما يتصل بها من الحياة الاقتصادية. وفي الكتاب الثالث يورد **برودال** عرضا متعدد الأبعاد لنشأة الرأسمالية. وحسب نظرته فإن الرأسمالية ليست كما يراها **ماركس** أو **ماكس فيبر** ذات مصدر واحد بل هو يراها ظاهرة غير متجانسة ومتناقضة يحتاج تفسيرها ضرورة (ص.70)إلى الكثير من الفنون العلمية. وكما كان الشأن في كتاب **برودال** حول البحر الأبيض المتوسط يبقى هنا منظور **بلوخ وفافر** في تاريخ الذهنيات غريبا عنه. و لم تصبح دراسة الذهنيات في مركز اهتمام مدرسة الحوليات إلا في مرحلتها الثالثة التي بدأت عندما تسلم **لوجوف** مسؤولية رئيس الخلية من **برودال** سنة 1975 فأصبح رئيسا لمدرسة الدراسات العليا والعلوم الاجتماعية التي حور نظامها. وقد حازت دراسة **فيليب أرياس** حول تاريخ الطفولة دراسته التي ظهرت سنة

1960 على أهمية مركزية بالنسبة إلى تطوير تاريخ الذهنيات والأناسة التاريخية. فحسب أطروحته لا يوجد «مفهوم الطفولة» في القرون الوسطى. فإلى حدود سنتهم السابعة لم يكن الأطفال يؤدون أي دور يذكر وذلك لأنهم كانوا يعاملون ككهول صغار. ومنذئذ بدأت توجد قطع لباس خاصة بالأطفال. ومنذ ذلك الحين بدأ الكبار ينشغلون بقدر متزايد بأطفالهم. كما وجد عدد متزايد من صور الأطفال التي تكاد تدل على أنه لم يوجد تصور لمرحلة حياة خاصة بالأطفال إلا منذ هذا الزمن. كما أن كتاب **إرياس** الثاني قد عالج غرضا أناسيا ببحثه في تاريخ الموت: وهو يميز هنا بين عدة مواقف من الموت تمتد من «الموت المروَّض» في القرون الوسطى إلى «الموت اللامرئي» في العصر الحديث ومن الشعور المستسلم بغير وعي إلى الموت المحرم (الذي يعتبر تابو). كما أن هذا العمل نال اهتماما كبيرا لأصالة أطروحاته وثراء مواده. ورغم أن هذه الدراسة قد كتبها مؤلف كانت بدايته بالأحرى من خارج المؤرخين فإنه قد أسس لبحوث أشمل حول تاريخ الأسرة والجنس والحب. وقد أصبحت أعمال **جون لوي فلاندران**[152] مهمة. وقد ترجمت هي بدورها إلى الألمانية مثلها مثل بحوث **برودال** و**وأرياس** و**لوجوف** و**دوبي**. وقد نشر **روبار مندرو** بحثا تاريخيا نفسيا حول فرنسا الحديثة وفيه قدم علاجا مفصلا حول المرض والإحساس والذهنيات[153].

152راجع جون لوي فلاندران: الأسر. علم الاجتماع والاقتصاد والجنس فرنكفورت على نهر الماين برلين وفيان 1978.

153 راجع روبار مندرو: مدخل إلى فرنسا الحديثة محاولة في علم النفس التاريخي (1500-1640) باريس 1961.

وبخصوص تاريخ الذهنيات تعد بحوث **جوليمو** حول الحصر (القلق الوجودي) في الغرب[154] وحول علاقة الإثم والحصر بحوثا جديرة بالاعتبار[155]. وبنفس الصورة كانت دراسة **لوروا لادوري** حول **مونتايو** مساهمة مهمة في س.71) البحث حول الكاتارار (=شعائر التطهر الديني من الذنوب) وحول تاريخ الزراعة الفرنسية وحول ثقافة القرية المادية وحول ذهنية سكانها وحول مواقفهم من الرب والطبيعة والزمان والمكان. وهذه الدراسة تسوحي من دراسة الحالات العينية لعلم السلالات (الإثنولوجيا) التي تمدنا بالكثير من المعلومات عن الحياة في اقليم أُكسيتانيا. وفي دراسة أشمل للذهنيات درس **لوروا لادوري** الكرنفال في اقليم رمانسا مستعملا مفهومات نفسية وتحليلية ومعتبرا الكرنفال دراما نفسية يجد فيها الناس منفذا إلى ما يتجاوز الوعي[156]. ومنذ بداية سنة 1960 أصبحت بحوث **لوجوف ودوبي** خاصة بحوثا مهمة بالنسبة إلى تاريخ الذهنيات وتطوير مسائل الأناسة. ففي مولد العذاب المطهر بحث **لوجوف** تغير صورة العالم في العصر الوسيط وبين بوضوح كيف تتغير المواقف بالإضافة إلى المكان والزمان والعدد وكيف تنشأ عادات فكرية جديدة وكيف يتم انتقالها بين الأجيال[157]. وبتأثير من الإثنولوجيا عمل على تحقيق «إثنولوجيا ثقافية للقرون الوسطى»[158]. وضمن دراسة الحالات درست حالة «الرتب الثلاثة» وبحث

154 جون دوليمو: حصر الغرب تاريخ الحصر الجماعي في أوروبا القرون الرابع عشر إلى الثامن عشر راينباك 1985.

155 جون دوليمو: الذنب والخوف باريس 1983.

156 راجع إمانوال لوروا لادوري: الكرنفال في رومانس. ثورة ونهايتها الدموية 1579-1580 شتوتجارت 1982.

157 جاك لوجوف: مولد مؤسسة التعذيب للتحلل من الذنوب (البورجاتوار) في تغير صورة العالم في العصور الوسطى شتوتجارت 1984.

158 راجع جاك لوجوف: من أجل عصر وسيط آخر: الزمان والعمل والثقافة في أوروبا القرون من الخامس إلى الخامس عشر فرنكفورت وبرلين وفيان 1984. ولنفس المؤلف وغيره: استعادة تملك

فيها **دوبي** العلاقة بين المادي والذهني بخصوص الرتب الثلاث رتبة رجال الدين ورتبة الفرسان ورتبة الفلاحين فبين بوضوح أن إحياء صورة مجتمع مثلث الطباق في القرن الحادي عشر كان أحد البرامج السياسية ذا صلة بالتأثير في الذهنيات[159]. ثم قدم لاحقا مع **أرياس** كتابا من خمسة أجزاء حول الحياة الخاصة تُرجم كذلك إلى الألمانية. ويؤدي هذا العمل دورا كبيرا في مسائل أناسة الذهنيات[160].

ويوجد غرض آخر كان له تأثيرات قوية على تغيير الذهنيات. إنه تعميم القراءة التي بحثها **فورات** و**أوزوف** في فرنسا خلال المدة الممتدة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر[161]. ففي هذه العملية أدى تاريخ الكتاب دورا مهما دورا يشغل نقطة المركز في إطاره البحث في تيارات إنتاج الكتاب وعادات القراءة وثقافة القراءة في القرون الوسطى[162] مع ما لها من الآثار الدائمة في مجال التربية[163]. إن الظاهرات الثقافية والذهنيات التي غالبا ما يظنها الناس معطيات حاصلة هي ذاتها ثمرة عملية

الفكر التاريخي فرنكفورت على نهر الماين 1990. وكذلك جاك لوجوف وبيار نورا: أن نعمل التاريخ ثلاثة أجزاء باريس 1974.

159 جورج دوبي: الرتب الطبقية الثلاث صورة العالم عند الإقطاع فرنكفورت على الماين 1981. راجع بخصوص المسائل المنهجية كذلك جورج دوبي: الواقع وحلم البلاط نحو ثقافة العصر الوسيط برلين 1986.

160راجع فيليب أرياس وجورج دوبي (نشر): تاريخ الحياة الخاصة خمسة أجزاء فرنكفورت على الماين 1995.

161 راجع فرنسوا فوري وجاك أوزوف: القراءة والكتابة جزءان باريس 1977.

162 راجع روبار ماندرو: في الثقافة الشعبية في فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. المكتبة الزرقاء في تروا باريس 1964. هنري جوا مارتان: الكتاب والسلط والمجتمع براسي 1969. هنري مارتان وروجي شارتيي (نشر): تاريخ الطباعة في فرنسا أربعة أجزاء باريس 1983-1986.

163 راجع روجي شارتيي: التربية في فرنسا من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر باريس 1976. ستيفان ستنج: المكتوب والتربية الذات تاريخ تربوي (للثقافة) المكتوبة فاينهايم 1998. ستيفان ستنج: كلمة مفتاح: القارئية والكاتبية ورد في مجلة علم التربية 6 (2003) 3 ص. 317-337.

بناء[164].

ويبين ذلك كذلك بحوث أرياس في تاريخ الطفولة وفي الموت. ففي الحالتين
ص.72) لا يتعلق الأمر بالطفولة أو بالموت بل بتصورات مختلفة تاريخيا حول هاتين الظاهرتين[165]. وفي فرنسا أدى البحث في هذه المسائل لاحقا تحت مفهوم المخيال دورا كبيرا .

المنعرج الأناسي

أما في ألمانيا فإن المنعرج نحو الأناسة قد حصل في علم التاريخ خلال ثمانينات القرن العشرين وتسعيناته. والعلة في ذلك هي تنامي الشك في تفاؤل السبعينات الشك في ما كان ساريا من أمل القدرة على حل مشاكل المجتمع الكبرى كلها.

لكن خطر الذرة وتهديد الإضرار بالمحيط قوّيا الشك في الاعتقاد أن المحدثين يمكن أن يأتوا بالتقدم المتزايد في كل المجالات المهمة من حياة الإنسان. وفي هذه الحقبة نشأ نقد الحضارة والثقافة نقدهما ذو التأثير الدائم وهو ما شجع اهتماما جديدا بمسائل التاريخ. وبخلاف ما عليه الأمر في علم الاجتماع التاريخي الذي تطور في هذه السنوات وكان مدار البحث فيه مركزا على القرنين التاسع عشر والعشرين العلم الذي يدين بالكثير لأعمال **هانس ألرش فالر ويرغن كوكا**[166] نشأ الاهتمام

---

164 راجع روجي شارتي: التاريخ الثقافي بين الممارسات والتمثلات كيمبردج 1988. وله كذلك: عوالم القراءة . الأدب والقراءة في العصر الحديث المبكر فرنكفورت على الماين 1990.

165 راجع أندري بورجيار (نشر): معجم العلوم التاريخية باريس 1986. ميشار دوسارتو: كتابة التاريخ فرنكفورت على الماين ونيويورك 1991. ومن هذا أيضا وبصورة أساسية كتبا جلبار جوران: الخيال الرمزي باريس 1998 الطبعة الرابعة. × كوناليوس كاستورياديس: المجتمع كمؤسسة خيالية. مشروع فلسفة سياسية فرنكفورت على الماين 1984.

166 راجع هنس أولرش فيلار: التاريخ كعلم اجتماع تاريخي فرنكفورت على الماين 1973. ولنفس

بأغراض أناسية وخاصة في دراسات العصر الوسيط وفي دراسات العصر الحديث المبكر على منوال ما حصل في فرنسا.

كما أن البحوث حول الانتقال من العصر المتقدم على التصنيع إلى المجتمع المصنع[167] وتاريخ العمل[168] قد شجعا الاهتمام بمسائل الأناسة. وبالتدريج تم التركيز على البحث في أنساق الحياة العينية. وقد حصل تشجيع هذا التطور كذلك بفضل العلاقات مع الأناسة الثقافية الإنجليزية وعلم المعطيات الشعبية[169] والإثنولوجيا الأوروبية الناشئة[170]. ويمكن عرض هذه التطورات بمقاربات ثلاثة. ففي المقاربة الأولى نورد في ما يلي عرضا قصيرا حول ستة مجالات بحث عُولجت فيها مسائل أناسية. ثم بعد ذلك نقدم في مقاربة ثانية رسما من المسائل المهمة المطروحة فيها والإضافات البحثية. وفي مقاربة ثالثة أخيرا على سبيل ضرب الأمثلة سنعرض ثلاث مسائل من مجالات المسائل المركزية للأناسة التاريخية . ،ص.73)

المؤلف: تاريخ المجتمع الألماني أربعة أجزاء منشن 1987-1995. يرجن كوكا: التاريخ الاجتماعي جوتنجن 1977. ولنفس المؤلف: التاريخ والتنوير جوتنجن 1997.

167 راجع بيتر كريدته وهنس كيكيك ويرجن شلومبوم: التصنيع قبل التصنيع إنتاج تجاري للبضائع في البلاد في حقبة تكون الرأسمالية. جوتنجن 1977.

168 راجع كلاوس تانفالدو: التاريخ الاجتماعي للعمل في مناجم الرور (ألمانيا) خلال القرن التاسع عشر بون 1977. فرنس يوسف برجمايار: الحياة من أجل المحل منشن 1983. × فولفجنج روبارت: العامل منشن 1992.

169 راجع هرمن باوزنجر: معطيات عن الشعب تبونجن 1987. × هلجه جارندت: الثقافة كمجال بحث في المعلومات عن فكر الشعب وعمله منشن 1981. × ريشار فان دولمن ونوربارتشندلار: الثقافة الشعبية فرنكفورت على الماين 1987. × فولفجنج كاشوبا: الثقافة الشعبية بين المجتمع الإقطاعي والمجتمع البرجوازي نحو تاريخ مفهوم وواقعه الاجتماعي فرنكفورت على الماين 1988.

170 راجع فولفجنج كاشوبا: مدخل إلى الإثنولوجيا الأوروبية منشن 1999.

مجالات البحث

إذا حاولنا تعيين مجالات البحث التاريخي المهمة مجالاته التي تم فيها تطوير المسائل والأغراض الأناسية حصلنا على الأعمال الستة التالية على الأقل [171]:

1- البحث الثقافي التاريخي
2 -الديموغرافيا التاريخية والبحث الأسري
3- البحث التاريخي في الحياة اليومية
4- البحث في الجنس والمرأة
5- البحث في الذهنيات
6- الأناسة الثقافية التاريخية.

1 -البحث الثقافي التاريخي:

تأسس البحث في الثقافة الشعبية وكذلك في الثقافة عامة فتدعمت منزلته بين أغراض الاناسة وازدادت أهميته. وفي إطار هذه البحوث توجه الاهتمام إلى الطبقات الدنيا وإلى الجماعات الهامشية. وفي هذا المضمار نجد علامات مهمة يقدمها السادة أدوار **ب. طمسن** بعمله حول ثقافة الدهماء **وبيتر بوركو** بكتابه حول الثقافة الشعبية الأوروبية وروبار موشمبلاد بدارسته حول العلاقات بين الثقافة الشعبية وثقافة النخب[172]. ففي معهد توبنجر لدراسة الشعب أُنجزت

---

171 راجع في ذلك دراسة **جارت دراسال** الثرية بالمواد والمثيرة وكثيرة الفائدة: الأناسة التاريخية. مدخل فيان وغيرها من بين غيرها 1996 وفيها حاول صاحبها النظر في كل مجال الأناسة التاريخية وعرضها من حيث تطورها ونسقها (النسبي) ومن حيث أغراضها وأشكال تنظيمها. راجع في كذلك أيضا العرض المنظم بصورة متناسقة والمتأسس من عدة وجوه على عمل دراسال عرض الأنساسة التاريخية من قبل ريشار دولمن: الأناسة التاريخية التطور والمشاكل والمهام كولن من بين غيرها 2000.

172 راجع إدوار ب.طمبسون: الثقافة العامية والاقتصاد الخلقي رسائل في تاريخ المجتمع الانجليزي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فرنكفورت وبرلين وفيانا 1980. ولنفس المؤلف: نشأة طبقة

أعمال حول التاريخ الاجتماعي وعلم النفس الاجتماعي لأهل القرى[173]. ومن هذا السياقكذلك بعض بحوث ريشار فان ديملن[174]. فهؤلاء المؤلفون يتصدون لاحتقار الثقافة الشعبية ولإهمالها. وبفضل محاولة فهم إنتاج الثقافة الشعبية بوصفها إنجازا منتجا نوعيا نشأ البحث عن مفهوم جديد للثقافة يختلف عن المفهوم البرجوازي عن مفهوم لثقافة ليست مجرد جزء تابع للمجال الاجتماعي بل هو مفهوم متجه نحو فهم للثقافة شامل كما يتعين في الإثنولوجيا. (راجع الفصل الرابع).

2-الديموغرافيا التاريخية والبحث الأسري:

نشأت في الديموغرافيا التاريخية مساهمات تتعلق بمسائل الأناسة. **فأرتور هـ. إمهوف** عمل على المرض وعلى مائتية الإنسان. فقد بحث في أثر صعود أمل الحياة منذ القرن السابع عشر وكيف أثر على المواقف من الحياة وفي الإستراتجيات التي طورها أهل الطبقات الدنيا للتعامل مع ما يهدد الحياة ومع التحديات اليومية[175].

العمال الإنجليز فرنكفورت على الماين 1987 . وكذلك لبيتر بوركه: الأتقياء والأوغاد والمجانين ثقافة الشعب الأوروبية في بدايات العصر الحديث شتوتجارت 1981. وكذلك روبارت موخمبلاد: ثقافة الشعب –ثقافة النخب تاريخ كبت ناجح شتوتجارت 1982.

173 راجع في ذلك ألبارت إليان وأوتز يجلو: الحياة في القرية: نحو تاريخ اجتماعي للقرية وعلم نفس اجتماعي لسكانها أوبلادن 1978 . فولفجنج كاشوكا وكارولا لب: بقاء القرى. نحو التاريخ المادي والاجتماعي لإعادة المجتمعات الزراعية في القرنين التاسع عشر والعشرين توبنجن 1982. كاشوكا: ثقافة الشعب بين المجتمع الإقطاعي والمجتمع البرجوازي نفس المرجع. وأوتز يجلو وجوتفريد كورف ومارتين شافو وبارند يرجن فارناكن (نشر): ثقافة الشعب في العصر الحديث. مشاكل البحث الثقافي التجريبي وآفاقه راينباك 1986.

174 راجع ريشار فان دولمن: الثقافة والحياة اليومية في بدايات العصر الحديث القرون 16-18 الجزء الأول: البيت وأهله منشن 1990 الجزء الثاني: القرية والمدينة. منشن 1992 الجزء الثالث: الدين والسحر والتنوير مشنن 1994.

175 راجع أرتو هـ.هموف: ما ربحناه من سنوات (في إطالة العمر). في زيادة مدة حياتنا منذ ثلاثمائة سنة أو في ضرورة موقف جديد من الحياة والموت. محاولة تاريخية منشن 1981. ولنفس

وعندما يتم تحديد المعطيات الكمية الخاصة بالأحاسيس والفكر والعمل عند الأفراد تنشأ قضايا ذات دلالة أناسية حول تغير المواقف بخصوص الحياة والموت في هذه البحوث التجريبية ذات الدلالة الثرية. وإلى جانب دراسات أخرى حول البحث الأسري التاريخي في هذا المضمار تستحق أعمال متراور حول البحث الأسري (ص.74) التاريخي[176] تستحق كل التقدير كذلك. فدراساته المبكرة اهتمت بالبحث في المميزات العامة للأسرة مثل سن الزواج ومدة الحياة الزوجية ومؤشر الولادة والموت. وكان الأمر عنده متعلقا مثلا بإثبات[177] عدم كفاية النموذج الاختزالي حول التطور من «الأسرة الكبيرة» إلى «الأسرة الصغيرة». وهكذا توجهت بحوثه المتأخرة أكثر فأكثر إلى مشاكل الأسرة وما يتصل بها من المواقف المختلفة التي يقفها أعضاؤها[178].

3- البحث التاريخي في الحياة اليومية

ويوجد مجال آخر للبحث الأناسي هو تاريخ الحياة اليومية[179]. وهو مجال

المؤلف: زمن الحياة في الموت المؤجل وفي فن الحياة منشن 1988.

176 راجع من بين آخرين وليام ه. هوبار: تاريخ العائلات. مواد لتاريخ الأسر والألمانية منذ نهاية القرن الثامن عشر منشن 1983. راجع في ذلك أيضا الملاحظات الموالية.

177 راجع ميكائيل ميتوراور: عوامل التغير في أشكال الأسرة التاريخية ورد في نشرة هلجه بروس: الأسرة إلى أين ؟ انجازاتها ونقص إنجازها وتغيره في المجتمعات عالية التصنيع راينباك 1979 ص.83-124. راجع كذلك ميكائيل ميتراور وراينهارد زيدر: في الأبوية والمشاركة. نحو تغير بنية الأسرة منشن 1977. يوسف إهمر وميكائيل ميتوراور (نشر): بنية الأسرة وتنظيم العمل في الاقتصاد الزراعي فيانا 1986.

178 راجع ميكائيل ميتراور: الأسرة وتقسيم العمل دراسات تاريخية مقارنة فيانا من بين مدن آخرى 1992.

179 راجع نوربارت إلياس: نحو مفهوم الحياة اليومية ورد في: كورت هامورش وميكائيل كلاين (نشر): مواد من أجل علم اجتماع الحياة اليومية مجلة كول لعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي كراسة خاصة 20 أوبلادن 1978 ص.22-29.

يشغل منه المركز البحث في حياة بسطاء الناس وفي الذاتية وفي تجارب الحياة[180]. فالبحث فيه لا يقتصر على عادات التغذية واللباس أو على علاقات السكن والعمل بل إنه يسعى إلى إعادة بناء «التاريخ من تحت» حيث يتم وصف حال الناس المزاجية وحياتهم الباطنية. وبذلك فالمنطلق هو التسليم بأن البنى الاجتماعية وعمل البشر في الحياة اليومية أمور متفاعلة. فممارسة الحياة اليومية تتكون خلال التكرار والتجارب التي ينتجها الاتصال الاجتماعي. والكثير من الأعمال في هذا المجال تتعلق بالإقليمي أو بالمحلي. وهي تستعمل الوثائق التي تنتج عن الحياة اليومية مثل الرسائل والمذكرات اليومية والسير الذاتية والصور. إن طيف الدراسات (التي من هذا الجنس) كبير الاتساع. إنه يمتد من البحوث في الثقافة اليومية في جيل التصنيع وفي المجتمع البرجوازي مرورا بما نشره **هانس توتوبارج وبيتر بورشيد** حول دراسات في تاريخ الحياة اليومية[181] إلى البحوث في الحياة اليومية للعهد الثالث (الرايش الثالث)[182].

4-البحث في المرأة والجنس

منذ نهاية السبعينات وبداية الثمانينات نشأت بحوث في هذا المجال كانت

180 راجع في ذلك داتلاف ي.بويكارت: تاريخ الحياة اليومية والأناسة التاريخية الجديدان ورد في هنس زيسموت (نشر): الأناسة التاريخية . الإنسان في التاريخ جوتنجن 1984 ص.52-75. ألف لودتكو (نشر): تاريخ الحياة اليومية نحو إعادة بناء التجارب التاريخية لأساليب العيش فرنكفورت ونيويورك 1989.

181راجع على سبيل المثال بيتر بورشايد تاريخ السن (العمر) من التاريخ الوسيط المتأخر إلى القرن الثامن عشر منشن 1989.

182 راجع في ذلك ديتلاف ي. بويكارت: الشباب بين الحرب والأزمة. عوالم الحياة بالنسبة إلى الشباب العامل في جمهورية فايمار كولن 1987. لوتز نيتهامر (نشر): السنوات التي لا نعرف أي ينبغي تنزيلها الآن. تجربة الفاشية في بلاد الرور بون 1986. ولنفس المؤلف: ولا ندرك إلا لاحقا أننا كنا على صواب أو انحرفنا. تجارب ما بعد الحرب في بلاد الرور بون 1983.

الأغراض الأناسية تؤدي فيها دائما ومن جديد دورا مهما[183]. فلم يعد الاهتمام متجها نحو «شهيرات النساء» بل اتجهت البحوث بدلا من ذلك إلى تجارب الحياة اليومية عند النساء العاديات. فأخضع للبحث دورهن في الأسرة وفي عالم العمل. ولم يكن دور النساء المجتمعي الغرض الوحيد بل تم البحث في أحاسيس النساء وفي عملهن خارج واجباتهن الاجتماعية. وقد عولج تاريخ المرأة بوصفه تاريخ النساء. ص.75) فأضفيت على المرأة في هذه الأعمال وعلى الجنس صفة التاريخية والتعيين والتنزيل في السياق. وقد نظر في هذه الدراسات إلى دور المرأة والرجل وخصائصهما الجنسية بوصفها أبنية تاريخية ثقافية يعاد بناؤها من حيث النشأة والتغير. وكان الغرض في الكثير من هذه الأعمال حياة المرأة الجنسية والولادة وعمل المرأة والأشكال النسوية للصحبة بين النساء. وبذلك فقد تبين بوضوح كيف يتصل الكثير من البحوث في النساء والرجال والجنس بعضها بالبعض.

5-البحث في الذهنيات

ويوجد مجال عمل آخر مركزي في الأناسة يتمثل في تاريخ الذهنيات. ففي

183 نال الجزء الذي نشرته كلوديا هونيجار وبتينا هاينز حول حيل فقدان القوة (أو الوعي): نحو التاريخ الاجتماعي لأشكال الصمود النسوي فرنكفورت على الماين 1981 مع مساهمات من كثير من المؤرخين الأجانب تأثيرا دائما على بحوث تاريخ الجناسة. راجع بخصوص ذلك وما بعده من بين غيره من المراجع كارين هاوزن (نشر): النساء يبحثن عن تاريخهن دراسات تاريخية حول القرنين التاسع عشر والعشرين منشن 1983. جيزيلا بوك: النساء في تاريخ أوروبا من العصر الوسيط إلى الوقت الحاضر. منشن 2000. كارولا لب: وسائل الاتصال التي للثقافة الشعبية فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1995. بيات فيزلار وبرجيت شولتزو (نشر): تاريخ النساء: بحثت عنها ووجدت؟ معلومات حول حال البحث في تاريخ النساء كولن وفايمار وفيانا 1991. كارين هاوزن وهيدوه فوندر (نشر): تاريخ النساء تاريخ الجنس فرنكفورت على الماين 1992. راجع كذلك ريبيكا هابرماس: تاريخ الجنس وأناسة الجناسة تاريخ لقاء ورد في الأناسة التاريخية 1 (1993) ص.485-509. والمناقشات في: الإنسان (الرجل) مجلة علم التاريخي ذي النزعة الأنثوية.

صلة بذلك يعرف أولرش ماولف الذهنية بكونها «**أشكال الفكر المقولية التي تكون كـ«الأولي التاريخي» مستشاة من الفكر نفسه**» وكذلك بوصفها «**توجهات ذات صبغة إحساسية» إنها «الرحم الذي يحدد الإحساس فلا تصله إلا بمسالك (قبلية) قابلة للعلم والتسمية. فالذهنيات تفرض على أصحابها استعدادات معرفية وخلقية وعاطفية**»[184].

وليس للأفراد عليها من سلطان يذكر. إنها غير واعية لكنها مع ذلك تهيكل إدراك الإنسان وأحاسيسه ووعيه وعمله في كل عصر وثقافة. وبخلاف الكثير من التحليلات الموضعية الصغرى ذات التوجه الأناسي تستهدف بحوث الذهنيات التاريخية الأنساق الكبرى فتعدو في الأغلب إطار البحث التقليدي[185].

وفي الحقيقة فإن الذهنيات تخضع هي بدورها للتغير التاريخي. لكن ذلك التغير يحصل في إطار المدى الطويل. ويتبين ذلك من الدراسات التي تعلقت بتاريخ الذهنية الأوروبية التي عرضت التجارب الإنسانية البسيطة في صلتها بـ«الفرد والأسرة والمجتمع» وبـ«الجنس والحب» وبـ«المرض وطول العمر» وبالتواصل وبـ«الزمان والتاريخ» والمكان والطبيعة والمحيط إلخ... في التاريخ القديم وفي القرون الوسطى وفي العصر الحديث[186]. كما أن بحوث نوربار إلياس حول عملية الحضارة وبحوث ميشال فوكو حول المراقبة والعقاب بحوث ذات صلة بهذه النوع من

184 راجع أولرش راولف (نشر): تاريخ الذهنيات برلين 1987 ص.9 والموالية.

185 راجع جاك لوجوف (نشر): إنسان القرون الوسطى فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1989 الطبعة الثانية وخاصة الصفحات 7-45. ولنفس المؤلف: من أجل عصور وسطى أخرى نفس المرجع هارون ي. جورفيتش: صورة العالم عند إنسان القرون الوسطى منشن 1989 الطبعة الرابعة. ولنفس المؤلف: أصوات العصر الوسيط ومسائل اليوم الذهنيات تتحاور فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1993.

186 راجع بيتر دنزلباخر (نشر): تاريخ الذهنية الأوروبية. الأغراض الرئيسية في عروض جزئية شتوتجارت 1993.

المسائل كالحال مع بعض الأعمال حول بنية الخيال[187]. وبسبب التعقيد في أغراضها فإن هذه الدراسات قابلة للنقد بيسر. ذلك أنه في المدد التي بحثت جميعها يمكن أن نجد معطيات تجعل قضايا الذهنيات التاريخية محل نظر. ومن ثم فإن البحث في المخيال بحث غير موثوق. ذلك أنه يرسم إحساس الإنسان وفكره وعمله رسما أوليا وبحسب حصولها المتعين في كل مرة. (ص.76)

6- الأناسة الثقافية التاريخية.

إن العمل الأهم في هذا الميدان هو ما عرضه **فولفجانغ راينهارد** بعنوان «**أشكال الحياة الأوروبية**». ففي المركز من مبادرته نجد السلوك والعادة وكذلك مركز ثقل البحث التاريخي في السلوك. ولما كانت الأبعاد الذهنية لسلوك «**الجماعات المعنية من البشر بمعنى القواعد النمطية.... تسمى ثقافة**»[188] فإن هذه البحوث تمدنا بمساهمة في الأناسة الثقافية التاريخية. ثم تلا ذلك البحث في أشكال الحياة بالمقارنة بين الثقافات المتوالية. وكانت نقطة الانطلاق جسم الإنسان في الناتئ من خاصياته التاريخية. ومن ذلك العلامات المميزة في المحاكاة ودور المحيط وأثرهما في تثقيف الجسد وأشكال حياته.

ضروب طرح الأسئلة وإضافات البحث

فإذا سألنا بصورة أدق عن المفهوم من التوجه الأناسي في مجالات البحث هذه ما هو ؟ وعن المشاكل التي تعالج فيها ما هي؟ وعن الإضافات التي تكونت من

187 راجع من بين آخرين جلبارت دوران: الخيال الرمزي باريس 1998 الطبعة الثانية. × ولنفس المؤلف: مدخل إلى الأسطورة باريس 1996. × باتريك لوجرو: مقدمة لعلم الإبداع الخيالي باريسن 1996. × تون تاك فونبورجر: الخيال باريس 1995 الطبعة الثانية.

188 فولفجنج راينهارد: أشكال الحياة لأوروبا أناسة الثقافة التاريخية منشن 2004 ص.12

ذلك ما هي؟ فإننا سنجد أربعة وجوه مهمة:

1- الوضعيات البسيطة والتجارب الأساسية

2-والذاتية

3-ومفهوم الثقافة

4-ودراسة الحالات العينية فالأناسة الثقافية تستهدف البحث في الوضعيات البسيطة والتجارب الأساسية من كون الإنسان إنسانا. أنها تبحث «**أناسيا في حالة أساسية من أحوال ضروب السلوك الفكري والعاطفي**» (بيتر دنزلباخر[189]) أو في «الظاهرات الإنسانية الأساسية» (يوخن مارتين[190]) أو في «**البسيط من ضروب سلوك الإنسان ومن تجاربه ووضعياته الأساسية**» (هنس ميديك[191]).

كما أنه إذا أراد المرء أن يفهم الأناسة فهما آخر فإن الأمر لا يتعلق في هذه التحديدات بمعرفة عامة وبصورة عامة بل بمعرفة وفهم لشروط حياة الإنسان ذي الأبعاد المتعددة وتجارب البشر العينيين في سياقاتهم التاريخية المختلفة. وهذه البحوث الأناسية تهدف إلى البحث في التنوع الذي تتجلى فيه الأشكال المختلفة من حياة البشر والتي تعرض في حصولها الفعلي. وتنوع الظاهرات هذا يطابق تعدد الأبعاد والانفتاح المبدئي لتعريفات الأناسة وإضافاتها البحثية. وفي إطار هذه البحوث لا (ص.77) بد من تطوير حساسية بالفرق بين العالم التاريخي موضوع البحث والإطار

189 دنزلباخر نفس المرجع.

190 يوخن مارتين: غير الثابت. تأملات في أناسة تاريخية ورد في صحيفة الجامعة بفرايبور 126 (1994) ص.42.

191 هنس ميديك: مبشر على فلك بمجاديف؟ أساليب المعرفة الإثنولوجية كتحد للتاريخ الاجتماعي ورد في ألف ليدتكو (نشر): نحو إعادة بناء التجارب التاريخية وأساليب الحياة فرنكفورت على الماين ونيويورك 1989 ص.48-84 وص.54.

المرجعي الحاضر للبحث[192]. ولما كانت الاستعارات اللغوية والمفهومات مثلا لها دلالات مختلفة باختلاف الزمان والأنساق فإن هذا الفرق الدلالي ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار والتأمل. ونفس الأمر يصح على البحوث في كيفيات السلوك الإنساني البسيطة والتجارب والوضعيات الأساسية. ومن منظور علم التاريخ فإن الأحاسيس والأعمال والأحداث المبحوث فيها لا تقبل الفهم إلا في طرافة فرادتها التاريخية التي تكون فيها حركية وخاضعة للتغير التاريخي[193]. وقد استطاع **أرياس** أن يبين أن النظرة إلى الطفولة تخضع للتغير التاريخي وأنها من ثم ليست متماثلة في كل حقبة من حقب التاريخ[194] وأن العلاقة بالموت كذلك تغيرت خلال توالي القرون[195]. ويوجد في الأناسة التاريخية اهتمام مركزي يتمثل في عرض أحوال البشر في كل حصول عيني من وجودهم الفريد وفي ذاتيتهم. ولما كان الأمر لا يتعلق بمن هم من رجالات التاريخ أو نسائه فإن ما يتعين هنا هو فهم جديد للبشر ولمهمات الكتابة التاريخية. ووفق ذلك فالبحث يدور في غالب الحالات حول المنتسبين إلى الطبقات الدنيا وكذلك حول ممثلي الجماعات الهامشية[196].

---

192 راجع ريشا ي. إفانس: وقائع ومبدعات خيالية: في المبادئ الأساسية للمعرفة التاريخية فرنكفورت على الماين 1998.

193 راجع كذلك فولف لوجينتس: التاريخ والأناسة. نحو تقويم علمي لتواصل الاختصاصات فعلي ورد في : التاريخ والمجتمع 1 (1975) ص.325-343)، جارنوت بومه: الأناسة من منظور براجماتي فرنكفورت على الماين 1985 ص.251-265.

194 راجع فيليب أرياس: تاريخ الطفولة منشن 1975. ورغم أن أرياس تكلم عن اكتشاف الطفولة منذ القرن السابع عشر فإن الكلام يدور منذ بعض سنوات عن زوال الطفولة.

195 راجع كذلك لوجوف ومن معه (نشر): اعادة تملك تاريخ الفكر نفس المرجع وخاصة ص.62-102.

196 راجع في ذلك من بين آخرين ناتالي تسيمون دافيس: التاريخ الحقيقي لعودة مرتين جار منشن 1984. نوربارت شندلار: جماعة ضد الأشباح دراسات في الثقافة الشعبية في بداية العصر الحديث فرنكفورت على الماين 1992. هنس ميديك: النسج وامتداد الحياة في لايشنجن 1650-1900.

ولما كان الكثير من بسائط الأمور التي لتاريخ الحياة عند الكثير من البشر يعرض في صوغ حياتهم فإنه ينتج توسيع كبير للمناظر والآفاق حول أنظمة الحياة التاريخية. ومن ثم فالاهتمام يتوجه إلى موضوعات وأغراض جديدة. وبفضل التركيز على حياة بسطاء الناس يتجه الجهد في الغالب إلى صوغ الوجه الذاتي من حياتهم. فالاهتمام يتوجه إلى البشر الذين يشكلون حياتهم بعواطفهم وأفكارهم وأعمالهم. فيكون البحث في الممارسة الإنسانية للحياة بوصفها مجال عمل. ويصبح الاهتمام منصبا على تواريخ الحياة العينية وأشكال تصريف الناس لحياتهم الذاتية. كما يتم علاج مختلف الأشكال من الأعمال الفردية فتوصف التناقضات والالتباسات. ويبحث في الكيفية التي يتعامل بها الناس مع الشروط السياسية والاقتصادية وكيف يحققون العمل الذاتي بوصفه تعاملا مع البنى الاجتماعية. وإلى جانب الأشكال (ص.78) العقلية توجد أشكال أخرى من أعمال البشر تستحق الأخذ بعين الاعتبار. فالعواطف والأفكار والأحلام تصبح قابلة للتاريخ وعمليات الميول الذاتية وعمليات التشكيل تصبح أغراضا للبحث. إن تاريخ الحياة الخاصة يتضمن أمثلة رائعة من الطابع الذاتي لعمل الأفراد وللتشكيل الذاتي لشروط حياتهم المسبقة.إن تثقيف أغراض الأناسة وآفاقها ومناظيرها تؤدي إلى تغيير مفهوم الثقافة. فبتأثير من الإثنولوجيا أصبح البحث التاريخي للعقود الأخيرة يستعمل مفهوما جديدا للثقافة. وفي الحقيقة فإن هذا المفهوم ليس مفهوما موحدا إلا أنه في الجملة لم تعد الثقافة وما يتصل بها من القيم والمواقف والأعمال أمرا مقصورا على جزء من المجتمع بل بات البحث الأناسي بدلا من ذلك ينطلق من مفهوم موسع للثقافة: «**إنها تعني نظاما موروثا تاريخيا من الدلالات التي تمثل بشكل رمزي نظاما من التصورات السائدة والتي تعبر عن**

التاريخ المحلي كتاريخ عام جوتنجن 1996. × ألان كوربان: في أثر نكرة. مؤرخ يعيد صوغ حياة تامة العادية فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1999.

نفسها بأشكال رمزية نظاما يمكن للبشر بفضله أن يبلِّغوا علمهم بالحياة ومواقفهم منها وهم يحافظون عليها ويطورونها فيوسعونها»[197]. وبمقتضى هذا الفهم تكون الثقافة نظاما رمزيا موروثا ينمو فيه البشر ويشاركون في تشكيله بالعمل ويطورونه فيوسعونه. كما أن مفهوم الثقافة توسع تصوره بحيث صار لا يستثني الناس على أساس ما بينهم من فوارق واختلافات. إن الكثير من البحوث التاريخية ذات التوجه الأناسي هي دراسات لحالات خاصة. وهي تقبل التصنيف ضمن مجال المكروتاريخ (التاريخ الصغير)[198]. والبعض منها متأثر بالأناسة الثقافية. إنها تركز على أمكنة صغيرة قابلة للعرض ووحدات من الامتداد الزماني والأعمال تعالج فيها أنظمة من العلاقات والتشكلات الأناسية المعقدة. وتحديد الموضوع الفاصل يمكن من البحث في الجزئيات والعمل على وجوهه المتعددة. وغالبا ما يحصل كذلك أن تعكس دراسة حالة من الحالات أنظمة عامة من العلاقات من دون أن تفقد في هذه المعارف العامة فرادتها ولا كثافتها. إن دراسات الحالات تكون في الغالب بحوثا محلية أو إقليمية وفيها تتعين حقائق عامة على أساس مصدر محلي قابل للعرض. ولا يمكن أن نفهم مصائر الحياة والأعمال الفريدة للذوات وإحساسها بالحياة ومناظيرها للحياة وآفاقها ص.79) إلا في دراسات للحالات العينية. ففي كيفية العمل المكروتاريخية يتولد دائما الشك في النظريات العامة التي تكون في الأغلب مستندة إلى مفاضلة شخصية عند الباحث أكثر من استنادها إلى الأمر في نفسه[199].

ذلك أن النظريات العامة تمكن في الغالب من ترتيب وتأويل غير مناسبين

197 × كليفورد جيرتز: وصف شعري. مساهمات في فهم الأنساق الثقافية فرنكفورت على الماين 1983. راجع فان دولمن الأناسة التاريخية نفس المرجع ص.38.

198راجع في ذلك من بين آخرين ألف لودتكو (نشر): ميكروتاريخ الأناسة التاريخية ورد في: هنس يورجن جوتز (نشر): التاريخ مجرى أساسي راينباك 1998 ص.557-587.

199 راجع المناقشة في شلومبوهم نفس المرجع.

للتفاصيل التاريخية. ولنا في تاريخ الذهنيات الكثير من الأمثلة على ذلك[200].

مجالات الأغراض (أغراض البحث)

إن اتساع البحوث في الأناسة التاريخية وطابعها اللامنغلق مبدئيا يجعلان حصرها في القليل من مجالات الأغراض أمرا لا يكاد يكون ممكنا[201]. لذلك فسنكتفي بثلاثة أغراض لبيان كيف يقع العمل على منظومات المشاكل الأناسية في علم التاريخ. فالكثير من التجارب الإنسانية الأساسية لها علاقة مباشرة بالجسد[202]. إلا أن المسألة هي في التصورات التي يتبدى فيها الجسد ما هي ؟ وبحسب كل هم معرفي توجد إمكانات مختلفة. فبعض الدراسات الجديدة تسعى إلى إيلاء وجود الجسد المادي ما يستحقه من عناية بخلاف ما كان عليه الأمر في الدراسات السابقة كالحال مثلا مع النظافة والتغذية والموضة. وقد أدى التوجه إلى الحياة اليومية إلى إيلاء مكانة أكبر للطابع الجسدي من أشكال الحياة اليومية[203].

---

200 راجع بالنسبة إلى دراسات أخرى كثيرة إيمانوال لوروا لادوري: مونتايو قرية أمام المحقق الديني (الانكيزيتور) 1294-1324 فرنكفورت على الماين وفيانا 1980 وميديك نفس المرجع.

201 راجع في ذلك أيضا تحديد مجالات أغراض البحث في درسال نفس المرجع ص.84 والمواليات وفان دولمن نفس المرجع ص،55 والمواليات.

202 × راجع في ذلك ديتمار كامبر وريكستوف فولف (نشر): عودة الجسد فرنكفورت على الراين 1982 ونفسه (نشر): تحولات الجسد آثار العنف في التاريخ برلين 1989. × كلاوديا بنتين وكريتوف فولف (نشر): أجزاء الجسد. تشريح ثقافي راينباك 2001. × هنس بلتن وديممار كامبر ومارتين شولتزوه (نشر): أي جسد ؟ بعض مسائل التمثل منشن 2002.

203 راجع راينهارد نفس المرجع وخاصة ص.43 والمواليات.

وفي هذا المضمار نجد الحياة الجنسية والولادة[204] والطفولة والشباب والسن[205] والتغذية[206] واللباس[207] والمرض[208] والاحتضار والموت[209] والأعياد والاحتفال والشعائر[210]. وتزايد الاهتمام بوجوه العمل الذاتية قوى التركيز على الوجه الحسي الجسدي للإدراكات والعواطف والأعمال. وتركيز الكثير من البحوث على مسائل

204 راجع من بين آخرين بيتر جاي: تربية الحواس الجنس والعصر البرجوازي منشن 1986. ستيفان برايت: البلادة والاقتصاد الزراعي، الجنس قبل الزواج في بدايات العصر الحديث منشن 1991. بيات شوستر: النساء الحرات العاهرات ونساء البيوت (الخادمات) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1995. كلاوس شرانار (نشر): معذبات ومشتهيات ومنسيات. رمزية العلاقة الاجتماعية مع الجسد في العصر الوسيط المتأخر وفي بدايات العصر الحديث منشن 1992. دانيالا أرلاخ وماركوس رايزنلاتنار وكارل فوسلا (نشر): تخصيص النوازع؟ الجنس في بدايات العصر الحديث فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1994. زابين كينيتز: الجنس والسلطة والأخلاق العهر العلاقات الجنسية في بداية القرن التاسع عشر في فرتمبارج برلين 1995.

205 راجع من بين آخرين أرياس: تاريخ الطفولة نفس المرجع. لوروا دو موز: هل سمعتم الأطفال يبكون؟ تاريخ تكوينية نفسية للطفولة فرنكفورت على الماين 1992 الطبعة السابعة. إيرينا هارداخ بنكوه وجارد هارداخ (نشر): حياة الطفل اليومية. الطفولات الألمانية في شهادات ذاتية 1700-1900. راينباك 1981 بورشايد نفس المرجع.

206 راجع هاسو سبودا: سلطان السكر. تاريخ ثقافة الكحول وعلم اجتماعه في ألمانيا أوبلادن 1993. جورج فيجارالو: الماء والعصير المسحوق والطيب تاريخ نظافة الجسد منذ القرون الوسطى فرنكفورت على الماين من بين غيرها 1988.

207 راجع نايتهارد بولست من بين آخرين (نشرة): بين الوجود وخلب الظهور الثياب والهوية في مجتمع الطبقات فرايبورج 1993. دانيال روشو: ثقافة المظاهر. تاريخ اللباس باريس 1989.

208 راجع إيلان سكاري: الجسد في الألم. رقيم المجروحية واصطناع الثقافة فرنكفورت على الراين 1992.

209 راجع فيليب أرياس: تاريخ الموت منشن من بين أخريات 1980. إمهوف: ما ربحناه من سنوات (العمر) نفس المرجع. ولنفس المؤلف: فصول الحياة (مراحل الحياة) نفس المرجع.

210 راجع جارد ألتهوف: خطة بناء الشعائر في القرون الوسطى نحو تكوينية معيار السلوك المشعري وتاريخه ورد في كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): ثقافة الشعيرة منشن 2004 ص.177-197.

المكان والزمان والتواريخ المحلية والإقليمية أدى كذلك إلى اهتمام أشد بالمواد ذات المصدر المتصل بالجسد.

وقد تكونت تجارب بسيطة أكثر تعقيدا بفضل مجال الدين. وقد كان مارك بلوك ولوسيان فافر مؤسسا الحوليات من القائلين بعد بهذه النظرة. ثم تم تدعيم هذه الرؤية لاحقا من قبل مؤلفين آخرين من هذه الجماعة. فالأمر في الدين (مثلا) يتعلق بتجارب فنائية الجسد وبأمل تجاوزها أمله الذي هو وثيق الصلة بالدين. والدور (ص. 80) المركزي الذي يؤديه الدين في مجالات الحياة كلها بين الدلالة في الأناسة المعيارية للعصر الوسيط الذي يقال فيه « **إن القليل من عهود الوجود لصورة إنسانية عامة الصلوحية والخلود تم إنتاجها يماثل عهد العصر الوسيط المسيحي العصر الممتد بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر. وبين أنه في هذا المجتمع الذي يسوده الدين ويتخلل أعمق أعماق بناه كان الدين هو المحدد لصورة الإنسان**»[211]. فبالنسبة إلى إنسان العصر الوسيط لا يوجد أي محل خارج الدين. وحيث يصنف الناس من أمثال الضال والمارق خارج الدين الرسمي فإن حياتهم تكون مهددة بالموت بل هم يقتلون فعلا في غالب الأحيان. كما أن إيجاد (ظاهرة) الفردية يؤدي فيها الدين دورا مركزيا وخاصة منذ أن اعتقد الإنسان في يوم الدين وعذاب النار. فقد أصبح كل إنسان مسؤولا عن أعماله. فتكون النتيجة الحتمية هي فردنة الإحساس والعمل. وقد كانت الممارسات السحرية والدينية الشعبية أقوى بكثير مما ظن الناس لزمن طويل وهي ممارسات ذات علاقة مع ممارسات ممثلي الكنيسة التي يتعين فيها الدين[212].

211 لوجوف: إنسان القرون الوسطى نفس المرجع ص.10.

212 راجع في ذلك من بين آخرين مارتين شارفه: دين الشعب. التاريخ الثقافي الصغير والتاريخ الاجتماعي للزهد جوترسلوه 1985. بيتر دنزالباخر وديتر ر. باور (نشر): دين الشعب في التاريخ الوسيط المتقدم والمتأخر باداربورن من بين آخريات 1990. ريشار فان دولمن (نشر): العمل والتقوى والعناد. دراسات حول البحث الثقافي التاريخي الجزء الثاني فرنكفورت على الماين 1990. آفا لابوفي: السحر وعمل الساحرات. اعتقاد المزارعين في السحر في بدايات العصر الحديث فرنكفورت على الماين

والعرض الذي أعاد صوغه جنزبورج بالانطلاق من أفعال محاكم التفتيش العرض عن صورة العالم الدينية عند طحان عاش في إيطاليا العليا حوالي سنة 1600 تبتعد كثيرا عن التصورات التقليدية عند النخب الدينية. وهي شهادة مهمة بالنسبة إلى تعدد التجارب الدينية وصور العالم في بدايات العصر الحديث[213].

والمجال الثاني للبحث في بسيط الوضعيات والتجارب الإنسانية الأساسية مجال ذو صلة وطيدة بـالأجانب (الغرباء). وبهذا المنظور فإنه توجد ظاهرات وتكوينات تاريخية لم يقع إدراكها إلى حد الآن. فلا يوجد في القرون الوسطى ولا حتى في العصر الحديث مفهوم موحد للغريب (الأجنبي). فقد كان يعد غريبا كل من ليس من أبناء البلد أو من جماعة القرية. وفي كل حالة يعد غريبا كل من غير متمكن من لغة الجماعة أوكان يمارس أشكالا مغايرة من العادات اليومية. أما الغريب بالنسبة إلى الطبقات القيادية فهو غرض للبحث في الفئات الهامشية والتكوينات التاريخية الخاصة. ومن بين الفئات التي لا تنتسب إلى الجماعات ذات المكانة نجد اليهود والغجر وأصحاب استعراضات اللعب (في الأسواق) والعاهرات. وقد نالت هذه الفئات المهمشة اهتماما خاصا في البحث الأناسي التاريخي. وبالإضافة إلى ذلك فقد تم البحث في عالم البشر التاريخي البشر الذين اتهموا بالكفر والسحر من منظور الفرق مع الكنيسة والنبلاء. كما التفت النظر إلى الإستراتيجيات والآليات التي بواسطتها يحاول الناس الاحتماء من الغريب (الأجنبي) في سياق الكنيسة (ص.81) والسياسة والقرية والمدينة. فالمعروف من ظاهرات الغريب ومن الأحداث يؤدي إلى آفاق ومعارف جديدة فتجعل المعتاد يبدو على صورة أخرى.

1993. ميكائيل ميتوراور: أبعاد المقدس مقاربات مؤرخ فيانا من بين آخريات 2000.

213 راجع جنزبورج الجبن والدود. عالم طحان حوالي 1600 برلين 1990.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

إن علم التاريخ مثال جيد يدل على أن المنعرج الأناسي مثمر إلى حد كبير. إنه منعرج يؤدي إلى اكتشاف أغراض جديدة كثيرة وعدة مراكز ثقل (للبحث).

ومن هذه النقاط إدراكات بعض البشر وأحاسيسهم وأعمالهم البشر الذين كانوا يعدون إلى حد حصول هذا المنعرج غير «**جديرين بأن يؤرخ لهم**». والمعلوم أن الاهتمام قد توجه إلى رؤيتهم للعالم وإلى ذاتيتهم. وبذلك فقد حصلنا على معارف حول حياة الناس في أماكنهم الجغرافية وفي أزمانهم التاريخية الخاصة بهم. وبفضل البحث في الفئات الهامشية نمت حساسية التنوع التاريخي والتعقيد. وفي المركز من ذلك نجد شروط التجارب والأعمال الخاصة لغير المشاركين في الأمر (الهامشيين) وللأغراب. وعلى أساس اختيار الأغراض ومحال المصادر ينشأ قدر متنام من دراسات الحالات مع تركيز نقاط الثقل على التاريخ المحلي والإقليمي. وهذا التبئير في البحث المكروتاريخي يصحبه في الأغلب اهتمام ضعيف بالنظريات العامة لتأويل التطورات التاريخية. وبدلا من ذلك يستهدف البحث المكروتاريخي البحث ذا الأبعاد المتعددة البحث في ظاهرات محدودة في المكان والزمان لاكتساب نظرة على ما تتميز به أنساق العلاقات التاريخية من تعقيد.

وتوجد مبادرة أخرى لا تقل أهمية منهجية في بحث الظاهرات الأناسية يمثلها البحث التاريخي في الذهنيات التي إطارها البحث في التصورات الجماعية المتقدمة على إدراكات الناس وأحاسيسهم وأعمالهم والتي تحدد الوضعيات التاريخية العينية لإحساسهم وإدراكهم وعملهم. وحتى نتمكن من فهم العلاقة بين التصورات الجماعية والعمل الفردي تم البحث في تغير الذهنيات على المدى الطويل. والتبئير على
س.82) مثل هذه التجارب الأساسية يصحبه اهتمام بالجسد. لذلك فقد تم البحث في ظاهرات وتشكيلات تاريخية تؤدي فيها مادية الجسد وترميزاته المختلفة بحسب الحالات دورا

مركزيا[214]. وبفضل هذا التبئير تواصلت الاكتشافات لأغراض جديدة كثيرة[215]. وبفضل الصلة مع الإثنولوجيا تم تطوير الخصائص العامة لأناسة ثقافية تاريخية[216].

إن البحث الأناسي يتطلب أكثر من أي وقت مضى تعاون الاختصاصات في علم التاريخ. وبفضله يمكن إيفاء التعقيد في طرح الأسئلة وفي سلوك الظاهرات حقهما. فالإثنولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والثيولوجيا والاقتصاد والجغرافيا هي اليوم من الضرورات بالنسبة إلى العلاج التاريخي للكثير من الأغراض. والفهم المؤسس لعلم التاريخ بوصفه «تاريخا مفتوحا» يختلف عن النظرات التي تعتبر التاريخ «تاريخ التقدم» أو «تاريخ الانحطاط». وبمقتضى هذا الفهم فإن العمل التاريخي عمل عرَضي (ينتسب إلى ممكن الوقوع لا إلى واجبه) عمل يكون إدراك أفق إمكاناته كبير الأهمية.

214 × راجع من بين آخرين أوغست نتشكو: الجسد متحركا. الإشارات والرقص والأمكنة خلال تغير التاريخ زوريخ 1989. × توماس ألكماير: الجسد والمراسم الدينية والسياسة في دين العضلات. ×بيار الكوبرتيني: حول منظرة السلطة في الألعاب الأولمبية لسنة 1936 فرنكفورت ونيويورك 1996.

215 × ومن بينها الشعائر أيضا وما يتصل بها من رموز وإشارات راجع في ذلك إجون فلايق: السياسة المشعرة الرموز والإشارات والسيادة في روما القديمة جوتنجن 2003. جارد ألتهوف: سلطة الشعائر. الرمزية والسلطة في القرون الوسطى دارمشتات 2003.

216 راجع كذلك راينهارد نفس المرجع.

الفصل الرابع: الأناسة الثقافية

س.83) حظي البعد الأثنولوجي في الأناسة بأهمية كبيرة خلال السنوات الأخيرة. فعلى أساس تغير وضعية العالم بسبب العولمة نما الاهتمام بالإثنولوجيا بوصفها علم الأغراب (الأجانب) إلى درجة رفيعة. وبفضل مساهماتها في مفهوم شامل للثقافة وفي المنهجية الكيفية للبحث الاجتماعي أصبح للإثنولوجيا تأثير كبير على علوم الروح (=العلوم الإنسانية) والاجتماع والثقافة. وهذا النمو يبدو بوضوح في علم التاريخ وعلم التربية وفي علم النفس وعلم الآداب.نشأت الأناسة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فهي تسمى في فرنسا علم الأناسةAnthropologie وتسمى في بريطانيا علم الأناسة الاجتماعية Sozialanthropologie وفي الولايات المتحدة علم الأناسة الثقافيةKulturanthropologie [217].

217 × راجع في ذلك تيم إنجولد (نشر): نقاشات مفتاحية في الأناسة لندن ونيويورك 1996. × ولنفس المؤلف: الصاحب الموسوعي في الأناسة لندن ونيويورك 2002. × وكذلك المرجع المعجمي المرتب أبجديا للمفاهيم الأساسية في الأناسة الاجتماعية والثقافية نشر ألان برنار ويوناتان سبنسر: موسوعة الأناسة الاجتماعية والثقافية لندن ونيويورك 2002. × راجع كذلك وليام أ. هافيلاند:: الأناسة الثقافية فورت ورث من بين أخريات 1994 الطبعة السابعة. × روجي م. كيزنج: الأناسة الثقافية. منظور مقارني فورت وورث من بين أخريات 1981 الطبعة الثانية. × يآن فازينار: الثقافة والنمو الإنساني لندن من بين أخريات 2000. × نذر كيلاني: مدخل إلى الأناسة لوزان 1992.

وقبل أن يبدأ الأناسيون الأولون عملهم كانت سلسلة من الطلائعيين المهمين موجودة بعد. وأحد هؤلاء هو الفرنسيسكاني برناردينوا سهاجون (1499-1590) الذي عمل مبشرا في المكسيك وتعلم لغة المكان الناهواتل (وتجول) في مختلف القرى وسأل المقيمين فيها ووصف رؤيتهم للعالم وصفا نسقيا. وفي القرن الثامن عشر نشات في صلة مع رحلات الاكتشافات الكبرى **لبوجانفيل** و**كوك** و**لابيروز** الكثير من الأعمال التي تصفها. وهي تمدنا بنظرات قيمة حول عوالم ذات ماض سحيق. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر حصلت رحلات استكشاف كبيرة فكُتب في إطارها الكثير من التقارير الوصفية. وبالتدريج نمت معرفة واسعة حول المنتسبين إلى ثقافات أجنبية.ومع النظرية التطورية نشأ أول تيار للأناسة الثقافية الذي ظل فاعلا إلى القرن العشرين[218]. وقد أدى **هربارت سبنسر** (1820-1903) دورا في (ص. 84)
تطويرها فأبرز بتأثير من داروين مفهوم «البقاء للأصلح survival of the fittest»[219] وكان دوره مهما[220]. وأكثر أهمية من ذلك كان دور لويس هنري مورجان (1818-1881) الذي عمل كأول باحث في الميدان عند **الأروكسان** والذي أول تجاربه الميدانية فاعتبر تطور البشرية مارا من حال التوحش فالبربرية ليصل إلى الحضارة[221]. ويقاسمه هذا الموقف **إدوار ب. تيلور** (1832-1917) الذي طور دليلا منهجيا لصوغ قص الرحلات[222].

218 راجع مافين هاريس: بزوغ النظرية الأناسية. تاريخ نظرية الثقافات استدراك إدوارد فالنوت كريك و ج أ من بين آخرين 2001 وخاصة ص.142 وما يليها.

219 راجع هاريس نفس المرجع ص.128.

220 راجع هاربارت سبنسر: فرضية التطور ورد في: القائد 3 (1852).

221 راجع لفيس مروجان: المجتمع الأصلي. بحوث في تقدم الإنسانية من البداوة مرورا بالبربرية إلى الحضارة شتوتجارت1908 الطبعة الثانية.

222 راجع إدوار ب.تيلور: الثقافة البدائية. بحوث في نمو الأسطورة والفلسفة والدين واللغة والفن والعوائد لندن 1871.

وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حصلت قسمة ثنائية بين:

المبشرين وموظفي إدارة السلط الرسمية (=الاستعمارية) والرحالة الذين يشتركون في حكاية المعطيات حول الثقافات الأجنبية (من جهة أولى).

و« الإثنولوجيون أصحاب الكراسي الجامعية» الذين ليست لهم تجارب ميدانية على عين المكان لكنهم جمعوا بضمانة مخبريهم رؤى ومعلومات فنظموها واستقوا منها ما تتضمنه من حقائق (من جهة ثانية). ومن هذا الجنس الثاني ما فعله جيمس فرازار (1854-1941) الذي لم يغادر أوروبا أبدا عند إنجازه كتابه الغصن الذهبي هذه الدراسة الثرية في الأناسة الثقافية حول «سر إيمان الشعوب وأخلاقها»[223].
وبتأثير من **فرانز بواس** (1858-1942) المولود في ألمانيا والذي تكون أولا كعالم طبيعيات ثم رحل إلى الولايات المتحدة تغيرت وضعية الأناسة الثقافية ذات النشأة الجديدة بصورة دائمة الأثر[224]. فخلال توقفه لسنة في شمال كندا بحث **بواس** في لغة سكان تلك المنطقة **الأنويت** ودرس عالم حياتهم. وبعد أن نزل الولايات المتحدة قام بالكثير من الرحلات إلى الهنود (الحمر) في صحارى الشمال الغربي الأمريكي. وخلالها استفهم عن لغاتهم وتقاليدهم ووصف أحكامهم بفضل أحد المترجمين. وبخلاف **تلر** و**فرازر** اللذين انطلقا في بريطانيا العظمى من تطور أحد الشعوب بتأثير من تطورية **داروين** و**سبنسر** و**مورجن** ليعمما نظرتهما على تطور شامل للبشرية كان بواس متأثرا بـالتاريخانية الألمانية ومقتنعا بأن كل ثقافة لها طابعها الخاص[225].
فما ينبغي البحث فيه حسب رأيه ليس ما بين التطورات الثقافية العامة من تواز بل خصوصية كل ثقافة. وهو يرى أنه ينبغي تجنب الاختزال الإحيائي والتوازي الثقافي

223 جيمس ج. فريزر: الغصن الذهبي. سر إيمان الشعوب وأخلاقها راينباك 1989.

224 راجع فرنتز بواس: ذهن الإنسان البدائي شيكاجو 1909 ولنفس المؤلف: العنصر واللغة والثقافة نيويورك 1948.

225 راجع هاريس نفس المرجع ص.250 والمواليات.

ومعايير التقدم الكونية[226].

ويرى أنه ينبغي تجنب كل شكل من أشكال الحتمية الثقافية والإفراط في قيمة المقارنات التعميمية. وبفضل هذه التأملات في النسبية الثقافية التي صارت الثقافة (ص. 85) تفهم في إطارها بوصفها «**جملة منغلقة** (=**لتمامها الذاتي أو لاكتفائها بذاتها**) **من أشكال الحياة الخاصة وغير القابلة للاستبدال**»[227] نشأ الآن موقف معارض للتطورية التي أدت إلى ذلك الحين دورا مهما في الولايات المتحدة. إن التوجه إلى البحث الميداني والتبئير على خصوصية كل ثقافة دفعها إلى الأمام تلاميذ **بواس** (أمثال) **ألفراد لفيس كروبر** (1876-1960) **وروبار لوفي** (1883-1957)[228]. كما أن بحوث تلميذته **روت بنيدكت** (1887-1947) التي خلفته سنة 1937 في جامعة كولمبيا أخذت نفس المنحى. ففي كتابها الشعبي «نماذج ثقافية» حاولت أن تبين أن كل ثقافة تحدد بدقة قسما معينا من عدد لا محدود من ضروب العلاقات الممكنة[229]. لكن **مرجرات ميد** (1901-1978)[230] التي هي تلميذة غير مباشرة **لفرانز بواس** وجهت الاهتمام إلى «المواقف الثقافية الغالبة» التي وصفها **بنيدكت** بكونها «نماذج» والتي هي بوضوح شبيهة بقوالب الذهنيات. ففي كتاب **مارجرات ميد** «**سن البلوغ في ساموا (المراهقة)**» لسنة 1928 كتابها المعتمد إلى أن أنجزت

226 راجع هاريس نفس المرجع ص.295.

227 كارل-هانيتز كول: الإثنولوجيا وعلم الغريب الثقافي. مدخل منشن 1993 ص.146.

228 راجع ألفراد ل.كروبر: طبيعة الثقافة شيكاجو 1952. روبار هـ. لووي: تاريخ النظرية الإثنولوجية نيويورك 1937.

229 راجع روت بنيديكت: الأشكال الأصلية للثقافة راينباك 1955.

230 راجع مارجرات ميد: الشباب والجنس في المجتمعات البدائية الجزء الأول: الطفولة والشباب في ساموا (النشرة الأصلية 1928). الجزء الثاني: الطفولة والشباب في غينيا الجديدة (النشرة الأصلية 1930). الجزء الثالث: الجنس والطبع في مجتمعات بدائية ثلاثة (النشرة الأصلية 1935) منشن 1970.

أول بحوثها الميدانية ذات المضمون الثري يتضمن بعد بشبه العنوان «**دراسة نفسية للشباب المبكر في الحضارة الغربية**» الإشارة إلى ميل **ميد** نحو «**إبراز قابلية الأمور البشرية للتشكل البيولوجي النفسي القابلية التي هي كافية لجعل الترويض الثقافي لنماذج السلوك تتبع طرقا تختلف عن أنماط المراهقة الجامدة في ثقافة الطبقة الوسطى الأوروبية الأمريكية**»[231]. وقد واصلت الكاتبة هذا المقصد كذلك في كتب أخرى فآلت بحوثها إلى خصومات حامية. ومن وجهة نظر المنهجية تمثل **مرجرات ميد** و**جريجوري باتيسون** بثراء ما يستعملانه من صور وأفلام طريقا جديدة أصبحت مهمة جدا لتطوير الأناسة المرئية[232].

وقد نشر **برونيسلاف مالنوفسكي** (1884-1942) دراسته «**شريرو بحارة المحيط الهادئ الغربي**» الذي طور فيه المبادئ الأساسية للبحث الميداني والملاحظة المشاركة والتي طبعت في بداية العصر الكلاسيكي لعلم السلالات وكذلك لعلم الأناسة الثقافية[233]. وبفضل هذا البحث أصبحت الملاحظة المشاركة «**نموذجا للأناسة الحديثة**»[234] (86.

231 «وذلك للتوكيد على وجود مرونة عضوية نفسية في الشأن الإنساني كافية لتمكين المجتمع من صوغ نماذج السلوك عند المراهقين بحسب توجهات مختلفة عن الصور النمطية للمراهقة عند الطبقة الوسطى في ثقافة أوروبا وأمريكا» هاريس نفس المرجع ص. 408.

232 نجد في كل دراساتهما الميدانية حوالي 25000 صورة و6500 متر من الشرائط وهي تمثل مادة إثنوغرافية ذات أهمية خارقة للعادة.

233 راجع برونيسلاف مالينوفسكي: شريرو بحارة المحيط الهادئ الغربي تقرير حول الأعمال والمغامرات التي يقوم بها السكان الأصليون في عوالم الجزر الميلانية في غينيا الجديدة. المصنفات الجزء الأول فرنكفورت على الماين 1979 × ولنفس المؤلف: الحياة الجنسية عند البدائيين في شمال غرب ميلانيزيا. الحب والزواج والحياة العائلية عند السكان الأصليين في جزر تروبياند جينيا الجديدة البريطانية المصنفات: الجزء الثاني فرنكفورت على الماين 1979. ولنفس المؤلف: يوميات بمعنى الكلمة الدقيق. غينيا الجديدة 1914-1918 المصنفات الجزء الرابع قسمه الأول: فرنكفورت على الماين 1986.

234 يوستين شتاجل: البحث الميداني كإيديولوجيا. ورد في: نشرة هنس فشر: البحوث الميدانية تقارير

ثم تحولت بعد ذلك إلى مركز الثقل في البحث الاجتماعي الكيفي[235].

وللفصل بين المفهوم ذي التصور الموسع عند **مالينوفسكي** ومدرسة **بواس** عادت الأناسة الاجتماعية البريطانية إلى المفهوم المدبر عند **دوركايم** حول الوظيفية البنيوية فجعلته في مركز اهتمامها. وفي هذه النظرة يثبت النظام الاجتماعي لمدة زمانية طويلة بفضل تطور التناسق والتعاضد اللذين تتضمنها بنية منتجة لذاتها وهي بنية ينبغي حسب نظرة **رادكليف براون** أن تحقق ثلاث وظائف. فعليها أن تعد إلى الحلول التكيفية التي تؤهلها للتكيف مع المحيط الطبيعي أي:

1-«**أن تحقق إجراءات تستطيع بواسطتها الابقاء على حياة اجتماعية منظمة وسوية**» وأن تتضمن آليات ثقافية يمكن للفرد بفضلها

2-« **أن يحصل على عادات وصفات ذهنية**» « **تجعله قادرا على المشاركة في الحياة الاجتماعية**»[236]. ومن ثم فلا بد من أن يأتي دور الخضوع للقوانين الاجتماعية للاستعمال

3- « **ومن هذه القوانين أو الشروط الضرورية لبقاء الوجود درجة محددة من التناسق بين الأجزاء المقومة للنظام الاجتماعي....وإلى هذا القانون... يمكن أن نضيف صنفا ثانيا ...(هو) الحقوق والواجبات (التي) ينبغي أن تحدد بكيفية تجعل**

حول المدخل إلى المشاكل والمناهج برلين 1985 ص.289-310. وص. 292.

235 × راجع من بين آخرين رالف بونساك: البحث الاجتماعي المعيد للبناء: مدخل إلى منهج البحث الكيفي وإلى ممارسته. أوبلادن 1999 الطبعة الثالثة. × أوفه فليك: البحث الاجتماعي الكيفي راينباك 2002 وخاصة ص.199 والمواليات. هاينتز هرمن كروجر وكريستوف فولف (نشر): معايير البحث الكيفي مجلة علم التربية 3 (2000) 3. × رالف بونساك وإريس ناتفج-جيزومن وآرند-ميخائيل نول (نشر): منهج التوثيق وممارسته البحثية أبلادن 2001.

236 × ألفراد ر. رادكليف براون: مقدمة. ورد في نفسه وداريل فورد (نشر): نظام القرابة والزواج الإفريقي لندن 1950 ص.9 . × وللمؤلف نفسه: في مفهوم الدالة (التابع الرياضي) في العلم الاجتماعي ورد في عالم الأناسة الأمريكي 37 (1935) ص.394-402.

تناقض الحقوق قابلا للعلاج من دون ان يضر بالبنية العامة... ويوجد قانون اجتماعي آخر ليس هو ضرورة الاستقرار والتحدد والتناسق الاجتماعي فحسب بل هو كذلك ضرورة تواصل الحياة الاجتماعية»[237]. وضد هذا الإلحاح على الطابع الكوني للمبادئ البنيوية الوظيفية دعا إفانس بريتشار إلى إيلاء عناية أكبر بالبعد التاريخي والثقافي النسبي في البحث الأناسي الاجتماعي عندما بين أن صلة الأناسة الاجتماعية بالتاريخ أقوى من صلتها بالعلوم الطبيعية وأنها تبحث في المجتمعات بوصفها نظما خلقية ورمزية وليس بوصفها نظما طبيعية. وهي أقل اهتماما بالمجريات منها بالصيغ التصورية وهي لا تبحث في النماذج والقوانين بل هي تبين تناسق العلاقات بدل العلاقات الضرورية وهي تقدم بالأولى تأويلا لا تفسيرا علميا eher interpretiert als dass erklärt[238].

كما أن **مارسال موس** المتأثر **بدوركايم** طور مفهوم التبادل من حيث هو **«عمل اجتماعي شامل (=واقعة اجتماعية شاملة)**fait social total » به يتقوم المجتمع[239]. وفي المركز من التبادل يوجد التناظر بين الإعطاء والأخذ والرد

237 «ويتعلق الأمر في ما يتصل بها هذا القانون أو الشرط الضروري للوجود المتواصل بدرجة معينة من التناسق الوظيفي بين الأجزاء المقومة للنظام الاجتماعي...ويمكن أن نضيف إلى هذا القانون ...قانونا ثانيا...الحقوق والواجبات التي تحتاج إلى يتم تحديدها بصورة تجعل تعارض الحقوق قابلا للعلاج من دون تهديم البنية...ويوجد قانون اجتماعي آخر هو عدم الاقتصار على مجرد ضرورة الاستقرار والتحدد والتناسق في البنية الاجتماعية بل كذلك ضرورة الاتصال». ألفراد ر. رادكليف بروان: البنية والوظيفة في المجتمع البدائي محاولات وخطابات لندن 1965 الطبعة السادسة ص.43 والمواليات.

238 × راجع إدوار هـ.إيفنس-برتشارد: الأناسة الاجتماعية لندن 1967 الطبعة الثالثة ص.60 والمواليات. × راجع كذلك نفس المؤلف: نظريات حول الأديان البدائية فرنكفورت على الماين 1968.

239 × والعبارة الفرنسية: «في سوسيال توتالfait social total » ومعناها واقعة اجتماعية شاملة. مارسال موس: الهدية. شكل التبادل ووظيفته في المجتمعات البدائية. × في لنفس المؤلف: علم الاجتماع وعلم الأناسة الجزء الثاني منشن من بين أخريات 1975 ص.9-14. × راجع كذلك جنتر جيباور وكريستوف فولف: اللعب والشعيرة والأشارات الفعل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998 ص.160 والمواليات. × موريس جودليي: لغز الهدية باريس 1996.

ومن ثم تتأسس الأنظمة الاجتماعية والرمزية. والهبة هي بالأحرى علاقة إيجابية والأخذ هو بالأحرى علاقة سلبية بالعالم وبالبشر الآخرين. وكلاهما ينظم القرب (ص. 87) والمسافة (بين المتبادلين) ويهيكلان الانتساب (إلى الجماعة) والتشريف (العبادة) والعدوانية والعداوة. فالإعطاء والأخذ ومكافأة الهدية بمثلها كلها من الأعمال المركزية للتبادل بين الإنسان والطبيعة وبينه وبين الآلهة وبين البشر فيما بينهم. وقد أخذ **كلود** ليفي شتراوس هذه الأفكار ونقلها إلى علاقات القرابة التي صاغ بنيتها بـ(مفهوم) التبادل وقبل كل شيء بتبادل النساء وما يتعلق به من تفاعلات[240].

فمهما اختلفت قواعد الزواج في المجتمعات العينية فإنها تنحو دائما نحو المبدأ العام للتبادل بالمثل وتتبع مبدأ تحريم العلاقة الجنسية بالمحارم. فيحصل من ثم «**أن الزواج فعل تبادل يستند إلى التعامل بالمثل ومن ثم فهو يستهدف تكوين علاقات النسب بين الفئات الاجتماعية**[241]».وفي حين يبدو الاهتمام بالإثنولوجيا قد تناقص في الكثير من البلاد الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية نالت الأناسة الثقافية عناية متنامية في الولايات المتحدة. وتعمل في هذه العملية بالتشارك مواقف وظيفية وبنيوية وتطورية محدثة ونسبوية ثقافية وبيئية ثقافية من أجل التأثير في التطور. وفي العقدين الأخيرين من القرن الماضي نالت المبادرات التأويلية التي يمثلها كليفورد جيرتز وفكتور تورنر وجيمس كليفورد وجورج ماركوس أهمية كبرى[242]. فهي تنطلق من كون الأناسة الثقافية لا ينبغي

---

240 × راجع كلود ليفي شتراوس: بسائط بنى القرابة فرنكفورت على الماين 1981 × ولنفس المؤلف: الأناسة البنيوية فرنكفورت على الماين 1967. × راجع كذلك ميخائيل أوبتز: علاقات ضرورية ملخص الأناسة البنيوية فرنكفورت على الماين 1975.

241 كول نفس المرجع ص.43.

242 × راجع من بين آخرين كليفورد جيرتز: وصف مكيف. مساهمات لفهم الأنظمة الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1983 × وللمؤلف نفسه: البدائيون المصطنعون. عالم الأناسة كمؤلف. منشن

لها أن تقصر على وصف المعطيات العينية بل عليها أن تكشف عن الأشكالها وأن تعالج الدلالات الموجودة في الأعماق. فالكلام يدور على «الوصف الشعري» وعلى المجتمع كنص كما يدور الكلام على منعرج تأويلي وتفكّري. ومن هنا فصاعدا توجه الاهتمام المتنامي إلى البحث الأناسي الثقافي في المجتمعات الحديثة وفي «أناسة عوالم (العصر) الحاضر»[243].

ميدان البحث والملاحظ المشارك ووصف السلالات

أقام **مالينوفسكي** بين 1914 و 1918 لمدة سنتين في جزيرة **تروبرياند** بشمال غينيا. فطور عندئذ منهج الملاحظة المشاركة التي يستعملها في البحث الميداني. وفي إطارها يتم إنجاز بحث محدد في المكان والزمان وفيه يقع بحث الكثير من العناصر المتعالقة من خلال تناسقها وترابطها. و توجد في مركز البحث «الملاحظة» س.88)
وهي ليست فيه على سبيل «المشاهدة» المجردة بل هي ملاحظة تقودها النظرية لأن الباحث الميداني له حول الموضوع علم مسبق وله إطار مرجعي وضروب طرح للأسئلة كلاهما نما خلال تكونه ليقودا ملاحظاته من دون أن يحتماها مع ذلك[244].

من بين أخريات 1989. × فكتور و. تورنر (نشر): الشعيرة. البنية وضديدتها فرنكفورت على الماين 1989. × ونفس المؤلف وإدوراد م. بورنر (نشر): أناسة التجربة أوربانا وشيكاجو 1986. × دحيمس كليفورد وجورج هماركوس (نشر): ثقافة الكتابة. شعرية الإثنوغرافيا وسياستها باركلي من بين أخريات 1986. × داود ر.هيلي ودجيمس ف. بوهمن وريشارد شوسترمن (نشر): المنعرج التأويلي. الفلسفة والعلم والثقافة إيتاكا ولندن 1991. × جورج هـ.ماركوس: أناسة ثقافة القراءة دورهام ولندن 1992.

243 × مارك أوجي: اللا محل. مقدمة في أناسة الحداثة المفرطة باريس 1992 ولنفس المؤلف: من أجل أناسة للعوالم المعاصرة باريس 1994 . × ولنفس المؤلف كذلك: الإحساس بالآخرين. راهنية الأناسة باريس 1994.

244 ما الطابع المميز الذي يكون لكل حالة من المفروضات المسبقة؟ ذلك ما سنراه في الدراسة بصور مختلفة. فالموقف المتمثل في أنه بخلاف البحوث الكمية لا تطور البحوث الكيفية نظرياتها إلا خلال

ويأتي في المقدمة من ذلك كله الاهتمام بـ«موقف أصيل البلد وفهم علاقته بالحياة وإيصاله إلى رؤية رؤيته لعالمه[245]». وعلى هذا الأساس ينبغي للباحث أن يعتاد على الثقافة الأجنبية وأن يتعلم لغتها وألا يكون محترزا في مشاركة الناس حياتهم. لذلك فعليه أن يقطن بينهم وأن يعيش معهم خلال عملهم. ولما كان مع ذلك مشاركا في ممارسة حياتهم مع السعي إلى حماية موقعه كملاحظ من الخطر حتى يحافظ على تلك الحال فإنه لا يستطيع أن يصبح عضوا بكامل المعنى من جماعتهم. ولن يغير ذلك شيئا من التعرف على الثقافة الأجنبية ومن تحقيق صلة الثقة المتنامية مع الأغراب. وقد طور مالينوفسكي في تمهيد كتابه «**شريرو البحارة في المحيط الهادي الغربي**» لسنة 1922 مفهوم «**الملاحظة المشاركة** » المفهوم الذي تأسست بفضله المرحلة الكلاسيكية من البحث في الأناسة الثقافية. ومثلما بدأت الملاحظة المشاركة مع عمل **مالينوفسكي** فكذلك كانت نهايتها مع نشر يومياته نشرها الذي تم بعد وفاته سنة 1967. ففي هذه اليوميات يتبين بوضوح ضآلة ما توصل إليه المؤلف نفسه في تحقيق مبادئه الأساسية. ولم يكن ذلك بسبب نقص في كفاءته بل لعلل مبدئية.

ففي تمهيده المشهور في «شريرو بحارة المحيط الهادي الغربي» ميز **مالينوفسكي** بين ثلاثة أصناف من العلاج متكاملة:

1- التوثيق والاستعلام الإحصائي اللذين نحصل عليهما بفضل الاستجواب والملاحظة اللذين يمكنان من عرض القواعد وآليات النظام في المجتمع الأجنبي.

2- الملاحظات المتواصلة والتفصيلية للناس في «يوميات الميدان» والتي

عملها موقف يمثله بصورة تامة الحسم بارني ج. جلازر وأنسالم ل. شتراوس: معجم النظرية المؤسسة نيويورك 1967.

245 مالينوفسكي: شريرو البحارة في المحيط الهادي الغربي نفس المرجع ص.49.

بفضلها يمكن ملاحظة ضروب السلوك النوعية واستكمال المعلومات الجافة للتوثيق الإحصائي بالمشاهدة العيانية.

3- تحقيق مجموعة القصص الممثلة والعبارات السحرية وضروب الخطاب
89 . التي يمكن من خلالها فك مغلقات ذهنية الناس. وبفضل هذه المعلومات يصوغ الباحث صورة متعددة الطبقات عن المجتمع ويمكنه على أساسها أن يقوم ببعض التعميمات. فأحد الشروط الهامة لنجاح البحث هو «توحد» الباحث الميداني (=عزلته) الذي لا يمكنه من دونه أن يعتمد على ممارسة الناس لحياتهم وأن يتغلب على بنى الأحكام المسبقة التي ورثها من ثقافته الخاصة.

ولا شك أن «الملاحظة بالمشاركة» تمكن من التغلب على الانفصال الموجود بين«أناسيي الكرسي الجامعي» و«رواتهم» (=من أهل البلد الذي تتعلق به الدراسة) إلا أنه مع ذلك ورغم التقدم المنهجي تتكون حتى في هذه الطرق بعض مشاكل البحث التي لم تحل بعد. فمثلما أن الفرق بين المتفرج والممثل لا يمكن تجاوزه إلى ما قد يفسره فكذلك لا يمكن التغلب على الفرق بين الباحث الميداني والأشخاص الفاعلين في عالم حياتهم. ففي الحالتين يبقى الفرق أمرا لا يمكن تجاوزه. ومن منطلق هذا الفرق تنشأ المسألة المتعلقة بتمثيلية الملاحظات التي يصل إليها الباحث الميداني «**فإذا كانت الاثنولوجيا تنتج تأويلاتها الثقافية على أساس تجارب بحث مكثفة فكيف تتحول تجربة ليست بذات علاقة ترابط مع غيرها إلى رواية مدونة ذات سلطة معتمدة؟**»[246]. ففي ملاحظة الباحث الميداني المشارك تنشأ لحظة إدراك شاملة وتامة ينقصها البعد التاريخي. فتسقط الثقافة الأجنبية في مجرد شكل يحدده العلاج المنهجي

246 دجيمس كليفورد: حول السلطة الاثنولوجية ورد في نشرة إيبرهارد بارج ومارتين فوكس: الثقافة والممارسة الاجتماعية والنص. أزمة التمثل الأثنوغرافي في فرنكفورت على الماين 1993 ص.109-157 وص.114.

لنظر الباحث نظره الذي يكون فيه التركيز على قطعة من الزمان والفصل مع ثقافة الباحث والتنسيب وهي أمور محكومة كلها بالشروط المقومة لنظر الملاحظ. ونتيجة لهذا النهج تذوب فرادة الإنسان العيني «**في ذات كبرى: هي أصيل فروبياند**»[247].

وفي حين يسلك «السكان الأصليون» بمقتضى رؤيتهم للعالم ويقصون ما يقصونه من منطلق هذه الرؤية يأخذ الإثنوغرافي على عاتقه تنظيم الملاحظات والروايات الكثيرة واللامتجانسة ومن ثم ترجمتها حتى تكون قابلة للفهم عند المنتسبين إلى ثقافته هو. وعملية إعداد النصوص الإثنوغرافية هذه هي إلى حد كبير عملية بناء (وصوغ نظري). أما نشاط إنتاج النص فقلما يقوم به الناس الذين هم موضوع البحث بل هم يمثلون بالتدقيق «مادة البحث الخام» في متناول الباحث ليستخرج منها النص بل إن النص ينتجه بالأحرى الباحث الميداني الذي ينتخب مادة البحث وينظمها ويؤولها. ومن (ص.90) ثم فهو يأخذ على عاتقه مهمة العرض والتبليغ والتمثيل. ونهج الواقعية الاثنوغرافية Verfahren ethnographischer Realismus المشار إليه هذا يقبل الفهم بوصفه «**محاولة رسم شكل من الحياة ككل بواسطة وصف مفرط وتفصيلي لأحداث ووضعيات عادية وحقيقية تكون في متناول كل مؤلف يدركها بحدسه المباشر**»[248]. وبذلك يتم التسليم بوجود تطابق بين الحقيقة الواقعية وعرضها في النص مطابقة تمكن القارئ من الحصول على معلومات مهمة حول الحياة في الثقافة الأخرى. وشكل الحياة الذي يحصل بذلك هو المونوغرافيا (وصف الحالة العينية) التي يعرض فيها عالم الحياة المنغلق على ذاته للمنتسبين لمجتمع أجنبي. ونتيجة لطابع هذا الشكل التحكمي تنشأ عدة دراسات جزئية للمجتمعات تتغير لاحقا تغيرا

---

247 إبارهارد بارج ومارتين فوكس: ظاهرياتية الفرق. درجات الفكر في التمثلات الإثنوغرافية. وفي نفس النشرة: الثقافة والممارسة الاجتماعية والنص نفس المرجع ص.36.

248 بارج وفوكس نفس المرجع ص.39 راجع كذلك جورج هـ.ماركوس ودريك كوشمان: الاثنوغرافيات كنصوص ورد في: العرض السنوي للأناسة 11 (1982) ص.25-69.

كبيرا بحيث إن هذه الدراسات تمثل اليوم مصادر تاريخية مهمة يمكن أن نستمد منها معلومات حول الوضعيات الاجتماعية والثقافية الماضية.وفي الثمانينات والتسعينات من القرن الماضي تم اكتشاف بعض المشاكل المنهجية ذات العلاقة بالجنس الأدبي للمونوغرافيات الإثنولوجية ومناقشتها. وأول هذه المشاكل مرتبط ببناء الموضوع ويتمثل في التغاضي عن مشاكل التأويل مشاكله التي لا يمكن تجنبها والتي تظهر عند النقلة من المادة الخام إلى بناء موضوعات البحث وعرضها. ويتمثل المشكل الثاني في المسافة الفاصلة بين وضعية البحث الخاص ومشكل التعميم. ذلك أن**«الاثنوغرافيا عليها أن تصل بين رواية التجربة الشخصية والبنية الإجتماعية اللاشخصية.**

وعليها أن تضع الفردي وغير القابل للمقارنة وما لا يقبل القيس في إطار مرجعي عام. وعليها أن تحقق التوافق بين الشمول الصادقي المحدد طبيعيا في تجارب الباحث وملاحظاته من جهة أولى وما يقتضيه العالم أو شكل الحياة من حيث هو كل أو على الأقل من حيث هو نسق مندمج من جهة ثانية»[249]. والمشكل الثالث أخيرا هو أن كلا دوري الباحث الميداني والمؤلف عليهما أن يحيل كل منهما ص.91) إلى الآخر لكن الفروق بينهما تبقى فروقا لا يمكن تجنبها ومن هذه المشاكل تنطلق مبادرة ممثلي الإثنولوجيا التأويلية وكذلك الإثنولوجيا التأملية[250]. فحسب نظرتهم تتمثل مهمة الأناسة الثقافية في الرفع من مستوى معرفة المجتمعات الأخرى ببحوث واسعة المضمون. ويتعلق الأمر بإنتاج علم حول الكيفية التي تتعامل بها الثقافات لحل مشاكل الحياة الأساسية. ولا بد للمطلوب من أجل فهم خطط الحياة والعالم الأجنبيين أن يتجه إلى فن التأويل (=الهرمينوطيقا). وبحسب رؤية هذا الفن فإن عالم

249 بارج وفوكس نفس المرجع ص.42.

250 × راجع في ذلك كليفورد جيرتز: تأويل الثقافات. محاولات منتخبة نيويورك 1973. × ولنفس المؤلف: الوصف الشعري نفس المرجع. × كليفورد وماركوس: ثقافة الكتابة نفس المرجع. هيلي وبوهمان وشوسترمن: المنعرج التأويلي نفس المرجع. × ماركوس: أناسة ثقافة القراءة نفس المرجع.

البشر هو دائما عالمٌ تأويلُه متقدمٌ عليه عالم ينبغي اكتشاف دلالاته واستخراجها منه. وهذا العالم ينتج ممارسات ثقافية ويعبر عنها ويبني نفسه في أنساق معانيها وإليه يرجع المنتسبون إلى عوالم الحياة المختلفة في كل أفعالهم. وفي الأفعال والعلاقات الاجتماعية يتم التعبير عن تصورات وعن دلالات. والأناسة الثقافية تحاول استكمال هذه التصورات والدلالات وهي تقرأها وكأنها نص لتستنتج من قراءتها مضمونها الموضوعي. ففي الـ«**وصف الشعري**» والتأليفي (جيرتز) يتم إدراك عناصر دلالة مختلفة فتحرر وتعرض. «**ففهم الغريب يقتصر على النفاذ إلى شذرات من الآخر في إطار أفق الباحث الخاص. و(بيِّن) من ثم (أن) ما يعلم إلا علما جزئيا من انزياحات الدلالة الكبيرة والمفهومات القريبة من تجارب الإنسان أصيل الثقافة المدروسة بمثل هذه المقاربة التي تفكك سياق (تجارب الغريب) وتعيد بنائه**»[251] لا يمكن أن يكون موضوع بحث.

وإليك كيف يعرف **بول ريكور** الذي كثيرا ما يرجع إليه ممثلو الأناسة الثقافية التأويلية الفرق بين الكلام وإعداد النص « فالمعلوم أن ما نثبته فعليا بالكتابة ليس هو فعل كلام بل هو «ما قيل» حيث نقصد بما قيل ما أردنا التلفظ به أي ما هو مقوم للخطاب والذي بفضله يكون الكلام «إخبارا قضويا» يبلِّغ معلومات. وفي الجملة فإن ما نكتبه وما نسجله هو (الـ) «مُكتَنَهُ (من) الكلام» إنه المضمون الدلالي لحدث اللغة وليس حدث اللغة ذاته كحدث»[252]. وما هو عامل في هذه العلمية هو: الفروق بين قصد المؤلف وما حدده من مضمون المعنى وتجريد مضمون المعنى الذي للوضعية الحوارية وفتح النص لرغبات الكثير من القراء التحكمية. إن التأويل الأناسي الثقافي (ص.92)

---

251 بارج وفوكس نفس المرجع ص.50 والموالية.

252 بول ريكور: النص كنموذج: الفهم الهرمينوطيقي. ورد في: هنس جيورج جدامر وجتفريد بوم (نشر): ندوة: الهرمينوطيقا والعلوم فرنكفورت على الماين 1985 الطبعة الثانية ص.83 117وص.86.

ليس هو مجرد نوع من القراءة لكثير من القراءات الممكنة التي قد تؤخذ من أفعال اجتماعية وشعائر ومؤسسات. بل إن الأمر في هذه القراءات يتعلق-إضافة إلى المعايير وطرح الأسئلة التي طورها العلم-بالشروط الذاتية للأناسة الثقافية وبأحكامها المسبقة وبالصدامات النفسية وبتحديد الأهداف التي تؤثر بشدة في إدراكها للواقع الاجتماعي وفي بنائها للنص الاثنوغرافي. ورغم هذه الفروق فإن قابلية الواقع الثقافي للصوغ النصي تضمن إمكانية النصوص الإثنوغرافية. فلا وجود لواقع موضوعي للتأويل: **الثقافة تفهم كنص**.وتبعا لذلك فإن **كلفورد جيرتز** يفهم **معركة الديكة** في **بالي** على أنها شكل فني وتعبيري في ثقافة بالي التي يعتبر قراءتها «حدثا تداوليا إنسانيا» ينطبع تأثيره في النظر.

وتحليل جيرز لا يتعلق بمعركة الديكية العينية ولا بأفعال أهل بالي العينية ودلالاتها بل إن الإنجاز التأويلي البارع يقتصر على نص المؤلف. فمعركة الديكة وأهل بالي لا يقعان في نظر الإثنوغرافي إلا بالكلي المتجاوز للفردي. ويؤول **جيرتز** معركة الديكة بوصفها حدثا لعملية تسجيل ومن ثم فهي تحقق اختزالا مضاعفا:

«(1) فمن ناحية أولى هو لا يكشف كيف وصل إلى شرحه وكيف يفتح العالم التأويلي للآخر

«(2) ومن جهة ثانية فهو يترك الغموض حافا بالكيفية التي يؤلف بها المنتسبون إلى الثقافة الأهلية في مجتمع ما نصهم الثقافي أو كيف ينشأ هذا النص من فعلهم وترسب(صفائح كيانهم) الجماعي وكيف يبقى. إنما جيرتز لا يركز إلا على دلالة النص ويهمل الإشارة إلى إنتاجه وإعادة إنتاجه»[253].

ومن ثم تحصل بعض المشاكل. فالآخر العيني لا يقع تحت النظر. وفعلا ففي

253 بارج وفوكس نفس المرجع ص.60.

الوصف الشعري لن تكون عملية المعرفة قابلة للرؤية. ورغم البداهة الجوهرية عند جيرتز في مسائل التمثيل بداهة الكتابة ونسبة التأليف فإنه لا يجعل اللاتوازن بين خطابه العلمي الذاتي وكلام الشخص الذي يدور عليه الخطاب لا يجعله موضوعا لخطابه. كما أنه لا يبحث العلاقة بين التأويل والممارسة الاجتماعية وكذلك بين إنتاج البنى الاجتماعية والعوالم الثقافية للحياة وتبليغهما بين الأجيال. بل إن ذاتية الفاعل تختزل في قدرتها على إنتاج المعنى. وما يبقى خارج النظر ليس مقصورا على قدرتهم
(ص.93) على تأويل عالم حياتهم بل وكذلك على تشكيله.أما المحاولات التي تولي للغير أكثر مساحة ولغة فإنها تؤدي إلى أشكال مختلفة من ضروب الكتابة الاثنوغرافية المختلفة. ومن هذا النوع أدبيات الاعتراف الاثنوغرافية من جنس شبح إفريقيا لـ**ميشال ليريس** و**المناطق الاستوائية الحزينة لليفي شتراوس**[254].

ففي الحالتين كلتيهما نجد في مركز النص المؤلف الاثنوغرافي وتجربته للغريب. والغرض المعالج هو أحاسيسه وما يتوقعه وما حصل له مما يعاكس ما كان يتوقع حصوله وذكرياته وأحلامه ومخياله ووحدته. ولا يتعلق الأمر في هذه المصنفات بواقع الآخر الحقيقي بل بالكيفية التي علمها المؤلفون عيانيا في لحظة محددة من الزمان. والأغراض المعالجة هي أشكال الالتقاء بالغريب الذاتية وبعالم آخر للحياة كما يتعلق بالحدس البدهي بعدم قدرة الباحث على التخلص من ثقافته الذاتية في حسم الجدل مع الآخر.

وليس أقل من ذلك روعة قصص الحياة الإثنوغرافية مثل قصة «**نيزا**»: أنها قصة حياة امرأة بدوية من إفريقيا. فقصة الحياة هذه تتقوم من 15 مقابلة حوارية قامت

254 ميشال ليريس: شبح إفريقيا. يوميات بعثة من داكار إلى جيبوتي 1931-1933 جزءان. كتابات إثنولوجية III فرنكفورت على الماين 1980. × ليفي شتراوس: المناطق الاستوائية الحزينة نفس المرجع.

بها **ماريوري شوستاك** مع عجوز من **كونغ سان** ثم نسختها لتؤلف قصتها[255]. وبخلاف قصص الحياة التقليدية فإن كل فصل من هذه القصة يستكمل بتعليق عليه يستند إلى نقاش بالعودة إلى نساء أخريات من **كونغ سان** ويعرض السياق الذي يوجد فيه الذاتي من أحاسيس **نيزا** وتقويماتها وتجاربها المعيشة. وفي تذييل القصة وصفت المؤلفة كيف حصلت هذه النقاشات وكيف تصرفت كل المساهمات في وضعية المقابلة. وبذلك نشأت صورة متعددة الصفائح عن الحياة اليومية لـ**كونغ سان**.

ويتمثل شكل آخر من الكتابة التجريبية في الإثنوغرافيا الحوارية في الحوار الذي عرض ما يدور بين الإثنوغرافيين وأصليي الثقافة الأجنبية (التي يدرسونها). ومن الأمثلة الناجحة بالنسبة إلى هذا الشكل من الحوارات التي يمكن الآخر فيها من التعبير بنفسه عن نفسه عمل فانسان كرابنزانوس عن «التُّهامي». وهو رسم وصفي لأصيل مغربي. أو كذلك مثال الحوارات المغربية لـ**كيفين دوير**[256]. ففي الحالتين كلتيهما يقص العملة المساعدون من أهل البلد للإثنولوجي قصة حياتهم فيبلغون بذلك رؤيتهم للعالم وتقويمهم للأشياء في شكل حوار تجابه فيه الإثنولوجيا في نفس
س.94) الوقت برؤية المشارك في الحوار من منطق ثقافة أخرى. وفي الحوار يتساند المتحاوران فيسند أحدهما الآخر ويستدرك عليه. وبذلك تنشأ رؤية مشتركة للأشياء وهي في نفس الوقت رؤية مختلفة يسهم فيها بصورة متساوية كلا المتحاورين. «**وحتى يجعل المؤلف تعقيد الوضعية الحوارية شفافا يكتفي بتقديم شروحه ليجعلها مباشرة موضع سؤال ويتنازل بوعي عن تفرده بالتأويل. ويتبين أن منظوره ليس أقل ارتهانا بالثقافة من منظور محاوره. فتتعرف ذات الباحث في ذات المبحوث فيه ويتحول تحليل الأجنبي إلى تحليل**

255 ماريوري شوستاك: نيزا تقص. حياة امرأة من رحل إفريقيا راينباك 1982.

256 × فانسان كرامبانزانو: التوهامي. صورة مرسومة (بورتري) لشخص مغربي شتوتجارت 1983. × كيفين دفير: حوارات مغربية. الأناسة في موضع سؤال بلتيمور 1982.

ذاتي»[257].

إن هذه الأشكال من الإثنوغرافيا التجريبية تندرج في الجهود الساعية إلى أناسة ثقافية متعددة الأصوات أناسة يكون فيها التناغم هو المرغوب فيه المركزي ويكتسب الآخر في إطارها نفس الإمكانية التي لأناسي الثقافة في التعبير والعرض التحريري[258]. ومثل هذه المحاولات تهدف إلى ألا يكون الباحث محرك دمى يمسك بكل خيوط الحدث فيثبت ما يستحق أن يعرض وكيف يعرض في التحرير. كما أن الإثنولوجي لا ينبغي له أن يتكلم وكأنه نائب المنتسبين إلى الثقافة الأحنبية أو له سلطة عليهم بل إن هؤلاء ينبغي أن تكون لهم إمكانية عرض أنفسهم والكلام بأنفسهم على أنفسهم. ويؤدي هذا التبئير على الأحاسيس ورؤية العالم للناس المبحوث فيهم دورا حاسما في البحث الكيفي المنتشر في علوم الاجتماع[259]. وبذلك تنمو كذلك دلالة عمليات المحاكاة في البحث الاجتماعي العمليات التي يتعلق الأمر فيها بـ«مماثلة» الباحث للناس المبحوث فيهم وعالم حياتهم[260].

لم يعد الباحث في الأناسة الثقافية باحثا ينطلق من واقع مستقل عن عملية الوصف ولم يعد يفهم التمثل الاثنوغرافي وكأنه مرآة تعكس العالم الخارجي. وبدلا

257 كول نفس المرجع ص.125.

258 × نحو الجهود الساعية إلى «الآخر يجيب» وكذلك فرانز فانون: «المعذبون في الأرض» فرنكفورت على الماين 1967. × يوحنا فابيان: الزمان والآخر. كيف تصنع الأناسة موضوعها. نيويورك 1983. × أدوارد و. سعيد: الاستشراق فرنكفورت على الماين وأخريات 1981.

259 راجع التعليق عدد 19 (الفصل الأول)

260 × راجع كريستوف فولف: المحاكاة ورد في رالف بونساك وفنفريد ماروتسكي وميكائيل مويزر (نشر): المفهومات الأساسية للبحث الاجتماعي الكيفي أوبلادن 2003 ص.117-119. × ولنفس المؤلف: المحاكاة والفعل الإنشائي ورد في نفسه مع ميكائيل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشاء الفعلي مدخل إلى أنظمة العلاقات بين اللغة والسلطة والفعل فاينهايم من بين أخريات 2001 ص.253-272.

من ذلك فإن الباحث بات يرى أكثر ما للتأويلات وما للأحداث العرضية من طابع سلطاني بالنسبة إلى الفروق والتنوع وهو طابع مفتوح على كل التأويلات. ولما كان شكل التأويلات وحدثها ليسا محايدين فإن المبادرات الحوارية للأناسة الثقافية ينبغي أن «تغربل» ما ينبغي أن يعتبر حقيقة فعلية[261]. وعلى أساس طابعها العرضي لا يمدنا كل تأويل إلا بأحد المناظير والآفاق. وعندما يرتفع عدد المناظير والآفاق التأويلية في ص.95) أحد الحوارات فإن ذلك يؤدي إلى نسبة النص إلى مؤلف متعدد[262]. وفي كل حالة يتوجه الكثير من الجهود اليوم إلى تمثل أقوى للآخر وإلى تطوير علاجات العرض والبحث متعددة الأصوات في أنثروبولوجيا الثقافة[263].

الآخرية (الغيرية)

وبوصف الأناسة الثقافية تفهم ذاتها كعلم الغريب والآخر فإن ما يوجد في المركز منها هو السؤال عن الغير السؤال ذو الأهمية المركزية بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية (الروحية) الأخرى. وبذلك فإننا لا نكون منصفين في البحث التاريخي حول العصور الوسطى إذا نحن لم نفهم غيريتها التي تتبين مثلا من ضرورة فهم مفاهيم مثل الأسرة والدولة والدين في القرن الثاني عشر بغير ما تُفهم به اليوم. كما أن إدراك غيرية الأطفال والتعامل معها يؤدي دورا مهما في التربية. وحتى في الأدب فإن الوضعيات والشخوص المعروضة تستمد أثرها الجمالي مما فيها من غيرية. وعندما يكون الكلام في الأناسة الثقافية دائرا حول الآخر فإن القصد

261 راجع كليفورد: في السلطة الإثنوغرافية نفس المرجع وخاصة ص.135 والمواليات.

262 ولهذه العلل فإن البحث الكيفي يحصل في غالب الأحيان بشكل عمل فرق البحث.

263 ومثل هذا النهج هو في البحث الكيفي مناقشة الفرق وفيها بصورة عامة يصل الأمر على تعدد الأصوات وذلك لأن كل أعضاء الفريق أو الكثير منهم يطورون منظورهم لذلك فهذا النهج يناسب جيدا خاصة الحصول على نظرة في عالم التصور للفريق وفي مخياله.

يكون بذلك في المقام الأول هو البشر الذين كانوا لمدة طويلة يعرفون كمتوحشين وبدائيين ومنتسبين إلى شعوب طبيعية[264]. ولتجنب ميل هذه التسميات المحطة من قيمة المسمين بها صارت الأناسة الثقافية تتلكم على الثقافات العتيقة ومجتمعات ما قبل التصنيع والثقافات اللاكتابية أو الشفوية والمجتمعات القبلية والمجتمعات ذات الحجم الصغير أو المجتمعات التي يواجه أهلها بعضهم البعض (يعيشون وجها لوجه لصغر حجم الجماعة)[265]. والأمر في كل الحالات يتعلق بمجتمعات قابلة للرؤية (العيانية المباشرة) لأن عدد نفوسها يتراوح بين العشرات وبعض الآلاف . وبخلاف المجتمعات الحديثة في أوروبا وشمال أمريكا فإن علاقات القرابة الجمعية تؤدي في هذه الجماعات دورا كبيرا. وهذه المجتمعات منغلقة على نفسها ولها شعور بالعصبية قوي شعور بالانتساب المشتركZusammengehörigkeitagefühl ويعيشون الفرق بينهم وبين السلالات الأخرى بصورة أقوى مما عليه الأمر في المجتمعات المفتوحة كالحال في الديموقراطيات الحديثة. وتحصل في كل المجتمعات «**منزلة مفضلة للعمليات الرمزية التي يمكن بالاعتماد عليها إنتاج شبكة تصنيف قابلة للسحب على كل الثقافات**».

وتتمثل هذه الشبكة في «**مأسسة هذه العملية التي تنتج الأخيار (=البضائع والخدمات)**» في المجتمعات الغربية. وبذلك تتميز هذه الدول عن العالم البدائي الذي يبقى فيه للعلاقات الاجتماعية وخاصة لصلة القرابة منزلة التمييز الرمزي (ص.96) ومجالات الفعالية الأخرى التي يحددها تمييز صلات النسب المؤثرة[266]. وللتمييز برابطة النسب أساسها العضوي في العلاقة بين الأم والطفل وهي تستعمل في نفس

264 راجع كلاوس هـ. موللر وألفراد ك.ترمل (نشر): كيف يكون الإنسان متوحشا؟ نصوص مرجعية تربوية إثنية مستمدة من أربعة قرون برلين 2002.:

265 راجع كول نفس المرجع ص.17 والمواليات.

266 مارشال سهلين: جزيرة التاريخ شيكاجو 1985.

الوقت كذلك نموذجا للتصنيف ينسق العلاقات الاجتماعية ومن ثم فهي تناسب تبئير البحث الأناسي الثقافي على الثقافات الأجنبية[267].

إن الكثير من المنتسبين إلى الثقافات الأوروبية يجدون اليوم الكثير من الصعوبة في فهم الدلالة الهائلة التي لصلات القرابة في الثقافات الأخرى. فعلى أساس التنوع وتقسيم العمل القويين ينتسب الناس في المجتمعات الصناعية إلى عوالم جزئية فرعية وإلى ثقافات جزئية تكون فيها الحياة إلى حد كبير مشجعة للقدرة على التوجه الحر والمرونة. والعكس من ذلك ينتج تنظيم المجتمعات على أساس علاقات القرابة غيرية قليلا ما تكون في المتناول. وحتى عندما نفهم البنى ومبادئ التنظيم المؤسسة لها فإن الإحساس بعالمنا الذاتي وبمجتمعنا يبقى غريبا. وبخصوص عالم كثيف التساند الجماعي فغالبا ما نعيش فيه تجارب الغرابة (بالقياس إلى المجتمع الغربي). ومع ذلك فالسؤال يبقى كيف نتعامل معها ؟ فيمكن أن يحاول المرء رد الغريب إلى المعروف ومن ثم تجنب تجارب ما يفقده الأمان أو يمكن للمرء أن يعيش الغيرية كفرصة جديدة تجمع التجارب التي توسع رؤية العالم الحاصلة إلى حد الآن. ثم ينفتح المرء على هذه التجارب ويستطيع أن يعرف الكيفية التي يرى بها العالم المنتسبون إلى ثقافات ومجتمعات أجنبية وأن يتعامل مع أناس آخرين. وفي هذه الحالة فهو يعيش غيرية مجتمعات أخرى ويعلم الفرق بينها وبين ثقافته الذاتية.

وعندما يتلقي المنتسبون إلى ثقافات مختلفة تحصل عمليات معقدة للتجاذب والتدافع وللاضطهاد والاستيعاب المتبادلين. وتودي في ذلك السلطة وعلميات المحاكاة دورا مهما. وقد وصف **تودوروف** و**جروزنسكي** و**جرينبلت** مثل هذه العلميات في استعمار المكسيك وأمريكا اللاتينة وصفا مفصلا[268]. فقد كان الأوروبيون هناك

267 راجع من بين آخرين ليفي شتراوس: بسائط بنى القرابة نفس المرجع.

268 راجع تزفيجان تودوروف: غزو أمريكا. مشكل الآخر فرنكفورت على الماين 1985.× لنفس

(ص.97) متفوقين على الهنود الحمر بحيث كانوا يفهمون غيريتهم فهما أفضل ومن ثم فهم استطاعوا التلاعب بهم بحسب مصالحهم. فبعد نصرهم العسكري وجه الاسبان كل التضييقات لتحطيم غيرية الثقافة الأجنبية وتعويضها بالثقافة الإسبانية المسيحية. وبوحشية لا يمكن تصورها لم يكتف الاسبان بقتل الهنود فحسب بل إنهم عوضوا مخيال من بقي منهم بتراث الإسبان المسيحي الفكري والصوري وهو ما بقيت بناه الهجينة ومضامينه قائمة ومتواصلة النمو إلى الآن. وقد طورت الثقافة الأوروبية ثلاث إستراتيجيات للحد من إدراك غيرية الشعوب والثقافات الأخرى:

1- مركزية اللوجوس (العقل المنطقي) .

2 - ومركزية الأنا .

3 - ومركزية السلالة[269]. ففي حالة المركزية العقلية يستعمل الشكل الأوروبي للمعقولية (اللوجوس) لتقويم الأشكال الأخرى من الفكر والعلم العقليين أو حتى لتجاهلهما. وتهدف مركزية الذات إلى تبئير الأنا وقواه الإنجازية وكلاهما في الأغلب من الأمور الغريبة عند المنتسبين إلى الثقافات الأخرى. ومن حيث هي مركزية حول السلالة (السلالية) تم إبراز أشكال من الفكر والاحساس والعمل ترفع من شأن الصفات (خصائص السلالة) التي تناسب الثقافة الأوروبية وتحط في نفس الوقت من شأن كل الثقافات الأخرى. وخلال إخضاع أمريكا الجنوبية باستعمار القرنين الثامن

المؤلف: نحن والآخرون. التفكر الفرنسي في التنوع الإنساني باريس 1989. × سارج جروزنسكي: استعمار المخيال. مجتمعات السكان الأصليين والتغريب في المكسيك الاسباني باريس 1988. × لنفس المؤلف: حرب الصور لكريستوف كولومبو في بلايد رانار1492-2019باريس 1990. × ولنفس المؤلف: الفكر الهجين باريس 1999. × ستيفان جرينبلط: ملكية عجيبة. اختلاق الأجنبي رحالة ومكتشف برلين 1994.

269 × راجع برنار فالدنفالس: شوكة الغريب فرنكفورت على الماين 1990. × جيباور وفولف: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرجع وخاصة الفصل السابع «الآخر».

عشر والتاسع عشر وكذلك خلال عولمة القرنين العشرين والحادي والعشرين تؤدي هذه الاستراتيجيات التي تختزل الآخر فترده إلى الخاص بالذات دورا كبيرا حتى في البحث الأناسي الثقافي[270]. وبوصف الأناسة الثقافية تفهم كعلم الغير فإنها تجدّ في معارضة هذه العمليات التي تضر بحق الإنسان في الاختلاف الثقافي. إن الاستراتيجية المهمة الساعية إلى التحسيس بضرورة التعامل مع الأخر وتطوير تعامل متنوع مع غيرية الناس الآخرين تتمثل في اكتشاف الآخر كما هو في ذاته. ويصح نفس الأمر بالنسبة إلى فكر الآخر الذي ينبغي اعتباره فكرا مغايرا تكون بالقياس إليه تجربة غرابة الذات لذاتها كذلك أمرا لا يتوقف[271]. ولما كانت المجتمعات والثقافات التي كانت ذات مرة موضوع الإثنولوجيا قد تغيرت بسرعة تحت تأثير الحداثة والعولمة فإن طيف البحث الأناسي قد توسع. فلم تعد غرابة المجتمعات الأخرى وحدها هي ما تبحث فيه الأناسة بل إن آخرية الثقافة الذاتية صارت لها نفس الأهمية. فبتأثير من
س.98) تسارع الحياة والعولمة وإنتاج البضائع والأسواق وكذلك بتأثير من قابلية الوجود في أكثر من مكان في نفس الوقت والتساوق الزماني اللذين توفرهما أدوات التواصل الحديثة نشأت أشكال اجتماعية وثقافية جديدة في التداخل بين التقليد والتجديد أشكال يعود البحث فيها إلى مهمات الانثروبولوجيا الثقافية. وتهدف بحوث **مارك أوغاس** «من أجل إنثروبولوجيا للعوالم الحديثة» إلى البحث في عوالم مختلفة من المجتمعات المعاصرة. وبوعي بـ«ما لم نعد» يُعَد تحصيل «ما نحن»[272] من مهام هذه

270 × راجع كذلك جون بودريار ومارك جيوم: صور الغيرية باريس 1994. × أمبارتو كوبي وبرونا جياكوميني: الأجنبي. فلسفة الأجنبي بارادوسو 2002. × دورك ناجوشافسكي ويرجن ترابنت (نشر): ماذا يعني أجنبي هنا ؟ دراسات حول اللغة والكون أجنبيا برلين 1997. × هارفريد كونكلار (نشر): التحدي من قبل الاجنبي برلين 1998.

271 راجع كريستوف فولف: أناسة التربية. مدخل فاينهايم وبازال 2001.

272 أوجي: من أجل أناسة العوالم المعاصرة نفس المرجع.

البحوث. إن أعمال **أوغاس** الإثنوغرافية حول مترو باريس وحول «اللا-محل» تعبير عن هذه الرغبة[273]. وتمتد هذه البحوث إلى مظاهر الحياة اليومية الحاضرة مظاهرها التي تتأملها نظرة الإثنولوجيين المستغربة. إن دلالة «المحال» ذات الطابع الثقافي البارز بالنسبة إلى الهوية الفردية والجماعية وكذلك تاريخها الذي أصبح قيمة بوصفه حاملا للذكريات والقداسة تنتسب إلى هذا النوع من البحوث ومن بينها أصبح «اللا-محل» هو المطارات ومحطات القطار إلخ... وهي «لا-محال» ينقصها البعد التاريخي والثقافي للمكان. وهذه الـ«اللا-محال» هي حصيلة تسارع الزمان وفيض الأحداث وتوسع التفرد. وترتبط محال النقل ومحال تبديل وجهة السفر ومحال التجارة ذات الهوية المجهولة بأهداف ووظائف لا غير وهي متشابهة من حيث كونها ليس لها أدنى علاقة بمحيطها التاريخي والثقافي.

إن كثيرا من الدراسات في الأناسة الثقافية تتجه اليوم إلى البحث في المدن الحديثة التي هي أقل تجانسا اثنيا بقدر كبير بالقياس إلى الجماعات التقليدية. والكثير من هذه المدن هي مدن تلفيقية تتكون فيها أشكال ثقافية جديدة ليس من اليسير أن نميز فيها ما تصدر عنه من العناصر والثقافة. ومن خلائط الثقافات المختلفة إثنيا هذه تنشأ الهجنة[274]. إنها شكل جديد من الغيرية يمكن للبحث الإثنوغرافي أن يسهم في فهمها. وبقدر صعوبة نجاح هذه البحوث في عرض التنوع والتعقد وكذلك الآخرية (ص.99)
وتعدد الأصوات لمجال البحث كان البحث الأناسي الثقافي لهذا المجال مهما.

الثقافة

إن تدقيق مفهوم الثقافة هو اليوم بنحو ما أمر أصعب مما كان إذ إن بعض

273 راجع مارك أوجي: إثنولوجي في المترو باريس 1986 ولنفس المؤلف: الـ«لا-محال» نفس المرجع.
274 راجع هومي ك. بهابها: تنزيل الثقافة في محلها توبنجن 200.

رسوم الثقافة التي من جنس ثقافة الوقت الفارغ والثقافة الدنيا والثقافة الصناعية وثقافة الإنسان الأدنى وثقافة الجوهر وثقافة الحب وثقافة الدفن إلخ...قد آلت إلى تضخم وتوسع وإلى خطر فقدان القدرة على تنويع المفهوم. ونظرة واحدة في الفلسفة وعلم الاجتماع والإثنولوجيا تكشف لنا لاتجانس المفهوم وتعقيده.[275] فسارتر على سبيل المثال يواصل الانطلاق من مفهوم عام للثقافة عندما كتب:«**لا تستطيع الثقافة شيئا ولا تستطيع أن تحمي أحدا. كما أنها لا تضفي الشرعية. إنما هي منتج الإنسان منتج يسقط عليه ذاته ويتعرف فيه عليها. لكن هذه المرآة النقدية تمد الإنسان بصورته الذاتية**»276. ومثل ذلك كان تصور **جيلن** لمفهوم الثقافة مفهومها الذي أسسه أناسيا وبمقتضاه اعتبر الإنسان منفتحا على العالم وقابلا للتشكيل «ذاتا ناقصة» وهو مجبر «على صنع ذاته وعالمه» أعني أنه ينتج الثقافة. وتتمثل مزية هذه النظرة في كونها «**تتجنب أن تضفي سمة وجودية على الفصل بين العمل والفكر وبين المجتمع والثقافة ومن ثم فهي تستطيع أن تسهم في التأسيس المقولي لنظرية اجتماعية تتخلص نهائيا من مثل هذه الثنائيات بل إن كل الفعاليات الإنسانية تفهم كوحدة أعني بوصفها دائمة التساوق وقابلة للتصرف فيها آليا وعمليا من حيث هي دالة ومن حيث هي حتما روحية ومن ثم بالذات فهي بصورة عامة مشكلة ثقافيا**»[277].

---

275 × راجع من بين آخرين مايك فاذرستون: نقض غزل الثقافة. العولمة ما بعد الحداثة والهوية لندن من بين أخريات 1995. × دجون هاتشنسن وأنتوني د. سميت (نشر): السلالية أكسفرود من بين أخريات 1996. × رالف كونارسمن (نشر): فلسفة الثقافة لايتسش 1996. × أخيل جوبتا ودجيمس فارجوسون (نشر): الثقافة والسلطة والمكان. استكشافات في الأناسة النقدية دورهام من بين أخريات 1997. × ميكائيل هارتزفالد: الحميمية الثقافية. الشعرية الاجتماعية في الدولة الوطنية نيويورك من بين أخريات 1997. × رالف كونرسمن (نشر): نقد الثقافة وتأملات في العالم المتغير لايبتسش 2001.

276 جون بول سارتر: الكلمات راينباك 1988 ص.144.

277 كارل زيجبارت ريبارج: عودة إلى الثقافة؟ تأسيس أرنولد جيلن الأناسي لعلوم الثقافة ورد في: هلموت براكارت وفرتز فافالماير (نشر): الثقافة. تحديدات في القرن العشرين فرنكفورت 1990

كما أنه توجد عدة محاولات في الإنثروبولوجيا الثقافية تجيب عن أسئلة حول المقصود بالثقافة ما هو؟ وقد جمع بعد **كلايد كلواون وألفراد كروبر** في بدايات الخمسينات أكثر من 160 تعريفا للثقافة. وهي في كل الأحوال تعريفات ليست مختلفة جوهريا بعضها عن البعض[278]. إلا أن نظرة خاطفة على هذه التعريفات تبين كم هو صعب إن لم يكن من الممتنع أن نستخرج منها تعريفا متناسقا وعاما للثقافة. لذلك فإنه لا يمكن أن نحلل باستيفاء إلا بعض الأبعاد من هذا المفهوم. ولا يمكن لتدقيق مدلوله أن يكون إلا خاصا بسياقه ولا ينتج إلا في إطار الدراسة الجزئية وضمن المسألة التي نعالجها في كل مرة. ومن التعريفات التي كثيرا ما تضرب مثالا في الأناسة الثقافية التعريف الذي يعود إلى إدوار تايلور وفيه يطابق بين الثقافة والحضارة ص.100) ويحددهما بوصفهما «ذلك الكل المعقد الذي يتضمن العلم والإيمان والفن **والأخلاق والقانون والعوائد والتقاليد وكل القدرات والعادات الأخرى أي كل ما اكتسبه الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع**»[279]. وبهذا التعريف لا تكون القدرات الثقافية موروثة مثل الصفات الطبيعية بل هي مكتسبة. وحسب ما عليه العلم الحالي بالإنسان فإن الثقافة لم تعد قابلة للتمييز عن الطبيعة تمييزا ذا دلالة فريدة.

إنما الإنسان في الحقيقة كائن ثقافي بالطبع وهو لا يصبح إنسانا إلا بفضل الثقافة بل إن العمليات الثقافية تنتسب بعد إلى صيرورة الإنسان إنسانا Menschwerdung.

إنها موجودة بعد عند الإنسان الأول وهي قد أسهمت في صنع الإنسان العارف خلال

ص.301.

278 راجع ألفراد ل. كروبار وكلايد كلوكهون: الثقافة. مراجعة نقدية للمفاهيم والحدود هارفارد: ورقات متحف بيبادي للآثار الأمريكية والإثنولوجيا 47 (1952).

279 إدوارد ب. تيلور: أصول الثقافة. الثقافة البدائية القسم الأول نيويورك من بين أخريات 1958 ص.1.

الحد من دور الطبيعة. فاستعمال الآلات والمؤسسات الاجتماعية يجعلان الإنسان قادرا على البقاء ويسهمان في تمكينه من الانتشار في المعمورة.

وقد طور **مالينوفسكي** تعريفا للثقافة يدخل في حسبانه بصورة أقوى الشروط المادية والاجتماعية إذ يقول: «**الثقافة هي كل مبني من مؤسسات بعضها مستقل عن البعض الآخر وبعضها مترابط معه. وهي تحفظ معا بفضل سلسلة من المبادئ مثل القبلية المستندة إلى جماعة الرحم والترابط المكاني بصلة مع العمل الجماعي والتنشئة الاجتماعية للفعاليات وأخيرا وليس آخرا بفضل استعمال السلطة في التنظيم السياسي. ولكل ثقافة تمامها واكتفاؤها بذاتها الخاصان بها وذلك لأنها تستجيب بما يكفي لكامل المجال في الحاجات الأساسية ذات الغاية المحددة والوظيفة الإدماجية في الجماعة**»[280]. وبذلك تتوسع الثقافة لتشمل الشروط المادية شمولها الشروط غير المادية والروحي والاجتماعي والسياسي من المنتجات. ومن ذلك أشكال مختلفة من الحياة ومن مجالات المخاييل. فالثقافة تشكل جسد الإنسان وهي في نفس الوقت ثمرة من ثمرات هذا التشكيل وهي تنتج في الأعراف والتجديدات تغيرا وتواصلا بين الماضي والحاضر والمستقبل. إنها ترسم الحدود بين الأحياء والأموات وبين الجنسين وبين الأجيال الحدود الداخلية والخارجية والفوقية والتحتية وتطور الأشكال المتنوعة لتقسيم العمل. إن الثقافة حركية وهي ممارسة وعملية. والثقافة ليست واحدة بل كل واحدة منها تشمل الكثير من الثقافات.

وفي نفس الاتجاه تذهب تأملات **كليفورد جيرتز**. وحسب نظرته «**فمن الصعوبة المتجاوزة للمعتاد أن نرسم الحد الفاصل بين ما هو طبيعي وكوني ودائم** ص.101)

280 برونيسلاف مالينوفسكي: نظرية علمية للثقافة. ورسائل أخرى فرنكفورت على الماين 1975 ص.79.

في الإنسان وما هو وضعي ومحلي ومتغير فيه». (بل إنه يرى أيضا محيلا إلى شكسبير) **«أن مثل هذا الرسم للحد بينهما يزيف العلاقات البشرية أو هو على الأقل يؤدي إلى الخطإ في تأويلها»**[281].

فلا يمكن أن نكتشف الإنسان «وراء» تنوع ما طبعه به التاريخ والثقافة من خصائص غالبة عليه بل نجده فيها. فلا يبين التنوع المتجاوز للمعتاد من الظاهرات الاجتماعية إلا البحث الاجتماعي في الثقافات المختلفة ويكشف لنا تعدد الثقافة التشكلي. وبهذه الرؤية فإن ما يكشف لنا النوع الإنساني هو بالذات التنوع التاريخي والثقافي. إلا أنه لسوء الحظ قل بالتدقيق أن **«يُرفع من شأن المشتركات العينية لسلوك الإنسان المختلف من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان بل إن الاهتمام ينصب على الآيات التي بواسطتها ترد كل الرابطة واللاتحديد لقدراته الفطرية إلى القائمة المحدودة وعالية النوعية من إنجازاته الفعلية»**[282]. **«فمن دون التوجيه بنموذج الثقافة -أنظمة منظمة من الرموز ذات الدلالة- ما كان لسلوك الإنسان أن يكون صالحا وأن يكون قابلا للترويض ولولاه لكانت أعماله فوضى تامة عديمة الهدف وأحاسيس متفجرة ولكان سلوكه قريبا مما يخلو من الشكل. وبالتالي فالثقافة ومثل هذه الجملة من النماذج المتراكمة ليست مجرد عمل تجميلي بل هي -في حدود كونها أساس خصوصيته- شرط ضروري للوجود الإنساني»**[283].

إن مفهوم الثقافة يختلف بحسب ما يكون التركيز على وحدة الثقافة أو على تنوعها[284].

---

281 كليفورد جيرتز: مفهوم الثقافة وصورة الإنسان ورد في: ريبيكا هابرماس ونيلس منكمار (نشر): خنزير رئيس القبيلة برلين 1992. ص.59.

282 جيرتز نفس المرجع ص. 70.

283 جيرتز نفس المرجع ص. 71 والتي تليها.

284 × راجع في صلة بذلك أيضا هنس هافركامب (نشر): البنية الاجتماعية والثقافة فرنكفورت

ومن النوع المنتسب إلى التيارات التي هي جوهريا تيارات تؤكد بالأولى على وحدة الثقافة وتجدّ لاكتشاف مبادئ مشتركة تعلل تطور الثقافات رغم الاختلافات البينة بينها نذكر:

1 -تيار النزعة القائلة بانتشار الثقافة .

2- وتيار الوظيفية .

3 -وتيار البنيوية.

« ففي تيار انتشار الثقافة توجد عناصر الثقافة المادية في الصدارة. أما التيار الوظيفي فيؤكد على المؤسسات الثقافية والاجتماعية ويركز التيار البنيوي على ذلك لكنه يتجاوزه فيضم إليه المنتجات الفكرية لكل ثقافة عينية»[285].

ويتعلق الأمر في الحالة الأولى بالنظريات الثقافية التي تنطلق من نسبة أصل واحد إلى نشأة الإنسانية منه انتشرت الثقافات. وهم يعتبرون بابل وأطلنطيس ومصر في كل حالة أصل الإنسانية الأول[286] .

لكن التيار الوظيفي نال أهمية كبرى وهو يرى حسب نظرته أن الثقافة وظيفتها أن تسد حاجات الإنسان الأساسية. ومن القائلين بهذا الموقف **مالينوفسكي ورادكليف براون** وكثير غيرهما.

وفي التوسط بين الموقفين السابقين تأتي البنيوية التي هي مرتبطة وثيق الارتباط بعمل ليفي ستروس وفيه تمثل المعاملة بالمثل المبدأ المنظم لكل الثقافات

على الماين 1990. × كلاوس-بيتر كوبنج: تهديم الأطر التعدي على الحدود والتحولات في الخطاب والممارسة الاناسيين برلين 2002.

285 كول نفس المرجع ص. 132.

286 راجع هاريس نفس المرجع ص.373 والمواليات.

مهما كانت مختلفة. لكن **النسبوية الثقافية** تختلف عن هذه التيارات الثلاثة. إنها نسبوية يقول بها (أصحاب) التطورية المحدثة والبيئة الثقافية. فبتأثير من **بواس** و**كروبر** و**بندكت** و**ميد** أصبحت النسبوية الثقافية واسعة التأثير. إنها تؤكد على فرادة كل ثقافة وعلى كونها وحيدة النوع وغير قابلة للمقارنة بغيرها من الثقافات. وهي خصائص وردت كذلك في تعريف **جيرتز** للثقافة تعريفه الذي ذكرناه شاهدا في ما تقدم. ويتضمن في هذا الموقف تصديا للاستعمار وهو ينطلق من التسليم بالتساوي القيمي المبدئي بين كل الثقافات. ويتمثل في القول بأن المقارنة بين قيم الثقافات ومواقفها وتصدياتها لا بد من صوغها دائما انطلاقا من موقف ثقافي ما.

ومن ثم فلا جدال في أن النسبوية الثقافية تصح كمبدأ منهجي: « **فكل بحث إثنولوجي يحمل يقينا مرتبطا بمعايير ثقافته الخاصة وتصوراتها القيمية وحسابات ضروب سلوكها. وتسيب وجهة نظر ثقافة الباحث الخاصة يمثل المسلمة المسبقة لكل محاولة مقاربة لحقائق الثقافة الأجنبية مقاربة تسعى إلى فهمها**»[287]. وبخلاف التطورية المرتبطة بأفكار القرن التاسع عشر حول التقدم تنطلق التطورية المحدثة للخمسينات والستينات بالأحرى من القول بأن تطور الثقافات تنتجه عمليات متعددة السبل تطورات مختلفة ممكنة دائما بحسب كل حالة من حالات الشروط البيئية. وهنا تتنزل **الإيكولوجيا الثقافية** التي تؤكد على الترابط المتبادل بين المحيط وتطور الثقافة[288].

تذكير بما سبق وفتح للأفق

287 كول نفس المرجع ص.150.

288 راجع من بين آخرين جوليان هاياس ستيوارد: البيئة الثقافية ورد في: موسوعة العلوم الاجتماعية نيويورك المجلد الرابع ص.337-344. ويمثل روا أ. رابابورت موقفا ذا صلة بشروط المحيط: خنازير للجدود. شعيرة في النظرة البيئية عند سكان من غينيا الجديدة. نيو هافن 1968. ويدافع مافان هاريس بالأولى على موقف مادي: الأناسة الثقافية. مصنف تعليم فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1989.

إن للأناسة الثقافية تأثيرا دائما على الأناسة من وجوه ثلاثة:

1 ـ فبتأثير منها أولا قبلت الأناسة تعريفا موسعا لمفهوم الثقافة الذي لم يعد مقصورا على الأدب والفن والموسيقي والمسرح بل هو أصبح شاملا كذلك لعوالم (103. حياة البشر وأشكالها[289].

2 ـ ثم إنها اكتشفت دلالة الغريب والغيرية في الأناسة فصارت مثمرة لفهم التاريخية والثقافية في الكثير من البحوث.

3 ـ وأخيرا فالمناهج الكيفية التي تم تطويرها أول ما تم كمناهج للملاحظة بالمشاركة وجدت كبير العناية في إعادة بناء البحث الاجتماعي الأناسي.

وبصلة مع العولمة نشأت مسائل جديدة كثيرة في الأناسة الثقافية. فإلى جانب الأشكال الثقافية التي زالت بالتدريج والتي هي من الثقافات المنغلقة على ذاتها وكانت لزمن طويل موضوع بحثها نشأت أشكال ثقافية جديدة واسعة الانتشار في العالم كله وظهرت إلى جانب الثقافات التقلدية فغزتها واختلطت بها. وهذا التراكب والتمازج والاستيعاب بين العولمي والوطني والإقليمي والمحلي يؤدي إلى أشكال جديدة كانت من أمد طويل قليلة الخضوع للبحث أشكال من تعددية الثقافة والهجنة[290].

289 راجع في ذلك أيضا أرنست جلنار: المحراث والسيف والكتاب. بنية التاريخ الإنساني شيكاجو 1988.

290 راجع مايك فاذاستوون (نشر): الثقافة العولمية والقومية والعولمة والحداثة لندن من بين أخريات 1990. داود ت.جولدبارج (نشر): نزعة التعدد الثقافي أكسفورد من بين أخريات 1994. يوناتان فريدمان: الهوية الثقافية وعملية العولمة لندن من بين أخريات 1994. أرجون أبادوراي: الحداثة بصورة عامة. الأبعاد الثقافية للعولمة منيابوليس من بين أخريات 1996. أولرش باك: ما العولمة؟ أخطاء النزعة العولمية وأجوبة عن العولمة. فرنكفورت على الماين 1997. رتشارد منش: الحركية الشاملة وعوالم الحياة المحلية الطريق الصعبة في المجتمع العالمي. فرنكفورت على الماين 1998. × باسكال ديبي وكريستوف فولف (نشر): في فهم عدم الفهم. علم الاجتماع الإثني للقاءات الثقافية فرنكفورت على الماين 1999. كريستوف فولف وكريستين ماركال (نشر): العولمة بوصفها تحديا للتربية. نظريات وأسس عامة درسات لحالات منستار من بين أخريات 2002.

وكمثال عن عولمة الثقافة تتبين صعوبات الصوغ التصوري لمجالات البحث ولتكوينها.

فإذا دار الكلام على عولمة الثقافة فالقصد بذلك هو تسويق المنتجات الثقافية في العالم كله. والبعض يثمن هذا التطور فيتعبره إيجابيا وهم يتمنون نشأة مجتمع عالمي ذا طابعة ثقافة كونية ديموقراطية. لكن غيرهم يقفون من هذا التطور موقفا متشككا وهم بالأحرى يتوقعون أنه سيؤدي إلى فقدان الهوية ويثْبُتون على ضرورة الفرق الثقافي. وينبغي في تحليل سوق الثقافة المعولم أن نأخذ بعين الاعتبار آليات السوق وكذلك الطابع الخاص للثقافات وللبضائع الثقافية. وبخصوص هذا التطور يمكن أن نعين أربعة تواليف إشكالية معقدة[291]:

1- وأولها يتمثل في تآكل الثقافات التقليدية والتطورات العولمية من دون الإيمان بانتشار التقدم.

2 -ومجال الإشكال الثاني ينشأ من تزايد الطابع الخاص واللامتجانس للبضائع الثقافية وانحصار انتشارها بين حرفاء نوعيين.

3 -وهيئة الصدام الثالثة تتصل بمسألة هل الثقافات المجزأة يمكنها أن تسهم في صنع الإخلاص الكافي لذاتها وتنتج مجتمعات متناسقة؟ وإلى أي حد تستطيع أن تفعل؟ (ص.104)

4 -أما المشكل الرابع فمن المفيد أن نبحث في التأثير الذي يمكن أن يعود إلى تفتيت الثقافة على المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية وإلى أي حد يذهب التركيز على إنتاج السلع الثقافية على حساب دورها التواصلي ؟

أما ما التطور الذي سيحصل في تواليف المشاكل المعقدة هذه فإنه أمر لا يقبل التوقع. إلا أنه علينا أن نتجنب مصادمة الانفتاح الموجود في الثقافة. ذلك أن

291 راجع جون-بيار فارنيي: عولمة الثقافة باريس 1999 وخاصة ص.108 والمواليات.

«الثقافة... هي الحفاظ على الممكن. ومدى أفقها هو ما يهبنا إياه الطابع العارض للأحداث الممكنة»[292].

292 رالف كونارسمن: الثقافة كاستعارة ورد في نشرة نفس المؤلف: فلسفة الثقافة لابتسش 1996

الفصل الخامس الأناسة التاريخية

105.) يفيد (مفهوم) الأناسة التاريخية المحاولة التي تصل بين عدة آفاق أناسية وصلَ غرض البحث ومنهجه. وهي تنظر إلى هذه الآفاق من حيث طابعيها التاريخي والثقافي. فالأناسة التاريخية أنجزت بحوثها في زمن لم يعد فيه للطابع المعياري وللقوة الملزمة الصادريْن عن الأناسيين قادريْن على مدنا بأي ضمانة أو ثقة بالنفس. ودعواها القائلة إن التاريخ الإنساني يقبل التشكل بمعنى العقل والتقدم أصبحت دعوى يشوبها الشك. ففي الأناسة التاريخية باتت الوثوقيات الظاهرة للحياة الاجتماعية والثقافية موضع سؤال وبدت عليها الغرابة فأصبحت موضوعا للبحث وغرضا. وتوجهت بحوثها نحو الثقافات الإنسانية في أماكن وأزمنة محددة ونحو ما يحصل فيها من تغيرات. وهي لا تهدف إلى دراسة ثوابت الإنسان بل بدلا من ذلك صارت تؤكد على الطابع التاريخي والثقافي لموضوعات بحثها ومعارفها. وهذه الموضوعات تعددية وهي في الأغلب متجاوزة لحدود الفن الواحد ومتجاوزة للحدود الوطنية فتعكس بذلك ما للمعارف من إمكانات وحدود. إنها

تمثل مركز البحث العلمي الثقافي الحالي.والأناسة التاريخية لا تعني علما مختصا أو مجال بحث منغلق. فبحوثها تتعدى حدود الفنون وتحاول من منظور المضمون والمنهج أن تنتج أشكالا جديدة من المعرفة. وقبل أن يتفرع الكلام في ذلك خلال مجرى عرضنا ينبغي أن نعرض المشروع متعدد الاختصاصات ومتجاوز الحدود الوطنية أعني مشروع «**المنطق والانفعال**Logik und Leidenschaft»[293] والبحوث التي جمعت تحت عنوان: «**في الإنسان: مصنف دراسي للأناسة التاريخية**Vom Menschen. Handbuch Hitorische Anthropoloige،[294]. (ص.106)وتقبل هذه الأعمال الاستكمال بدراسات في الأناسة التاريخية[295]

293 كريستوف فولف وديتمار كامبار (نشر): منطق الانفعال وحصائل الأناسة التاريخية برلين 2002.ص 354.

294 كرستوف فولف (نشر) في الإنسان. مصنف تدريس للأناسة التاريخية فاينهايم وبازال 1997 (الترجمة الفرنسية 2002 والإيطالية 2002 واليابانية 2004 وما بعدها والترجمة الصينية بصدد الإنجاز).

295× راجع بخصوص بحوث في هذا المجال كذلك السلسلة التي نشرها المركز ذو الاختصاصات المتعاونة للأناسة التاريخية بجامعة برلين الحرة بعنوان الأناسة التاريخية في نشرة رايمر برلين 1988 وما يليها. × أورسولا بآلتز وفولفجنج مولر-فونك (نشر): من الجد إلى اللعب 1993. × فلهالم بارجر وكلاوس راتشلر وهوبارت فنك: الهروب والسيطرة 1996. × ماري-آن بر: التقنية والجسد 1991. ألكه داوك: الفكر كخلق ومنهج 1989. × مارسال دبرشتاين: الموسيقى والإنسان 2000.× جنتر جيباور (نشر):ملكة الجسد وملكة التخيل 1988. × فريتيوف هاجر (نشر): جسد-فكر 1996. × سوزان هاوزر: النظرة على المدينة 1990. × برجت هوبه: الجسد والجنس 1991. × ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): النفس المتلاشية 1988. × ولهما كذلك (نشر): تحولات أشكال الجسد 1989. ×ولهما كذلك (نشر): الصمت 1992. × آي رايونج كم: الاستعارة والمحاكاة 2002. × جوتا أنا كليبر»: تحريم (تابو) السرطان وذنب السرطان 2003. × أويجن كونش: الجسد والمعرفة والسلطة 1989. × ديتر لنتسن (نشر): القلق الحزين كشكل من أشكال الحياة 1989. × له كذلك (نشر): رغبات محظورة 1991. × بركه مارسمن: ما الذي بقي من البطولة (الملحمية) ؟ 1995. × ماريان مشكه: التعامل مع الموت 1996. إكار نويمن: الأناسة التاريخية الوظيفية في الانتاجية الجمالية 1996. × هايده نكسدورف (نشر): وسيط النسيج كظاهرة حد-وضع الحدود-رفع الحدود 1999.

وفي الأناسة التربوية التاريخية[296] والأعمال المطابقة لذلك في علم النفس وعلوم الآداب[297]. ومن ذلك ما يصدر من بحوث في باراجرانا أعني مجلة الأناسة

× فاني روستوك-لوهمن: صائد الأطفال في هامالن 1995. دوريس شوماخر-شيلا: التنشئة الاجتماعية الجمالية والتربية 1995. مانوال سيمون: الأم المقدسة الساحرة 1993. × ميكائيل زونتاج: النفس ككيان سياسي 1988. × أنجيلا شتاركن: إنارة هالفيتيا 1998.× ستيفان شتنج: أسطورة التقدم 1991. × أنات م. شتروس: هوية الأنا 1991. × جاربوج ترويش-ديتر وفولفجنج برشر وهاربارت هراشوفاك (نشر): مذكرة الحضارة القديمة (اليونانية) 1989، × كلاوس فوجال: المتوحش بين يدي الفنانين (الاصطناع) 1991. × راينار فانيكه: مصنف فلوبار لسارتر 1990. × كلاوس-ميكائيل فيمر: الآخر واللغة 1988. ×يوج تسيفراس: الحضور الدهر (الأزلي الأبدي في آن) 1993.

296 × راجع سلسلة الأناسة التربوية في نشرة دار النشر Beltz فاينهاين وبازال 1996 وما يليها. × يوهناس بلشتاين وجيزيلا ملر-كب وكرستوف فولف (نشر): اللعب 2004. × برنار ديكمن وستيفان شتنج ويورج تسيرفاس (نشر): الذاكرة والتربية 1998. × ميكائيل جوليش: النسق والعمل وتعضيد التعلم 2001. × إكارت ليبو وكريستوف فولف (نشر): الجيل 1996. × أكارت ليبو وجيزيلا ملر-كب (نشر): طفرات المكان 1999. × أكارت ليبو ودوريس شوماخر-شيلا وكريستوف فولف (نشر): أناسة المؤسسات التربوية 2001. × أكارت ليبو وهلجه باسكولار وكريستوف فولف (نشر): الطبيعة 2003. × كريستوف لوت وكرستوف فولف (نشر): الاستكمال بفضل العمل والتربية ؟ 1997. × كلاوس مولنهاور وكريستوف فولف (نشر): التفكير الأناسي في فن التربية 1750-1850. × نفسه وهلدوجارد ماشا وأكارت ليبو (نشر): أشكال الديني 2004. × يورج تسيرفاس: نظرية الأخلاق 1999. × راجع كذلك كريستوف فولف: مدخل إلى أناسة التربية فاينهايم وبازال 2001.

297 × راجع من أجل نظرة عامة حول الغرض كولديا بنتين: الأناسة التاريخية: أدب ألماني جديد ورد في نشرى نفي المؤلفة وهانس رودولف فالتن: الدراسات الألمانية كعلم ثقافة. مدخل إلى تصورات نظرية جديدة راينباك 2002 ص.56-82. × راجع كذلك فارنار روكه: الأناسة التاريخية. الأدب الألماني القديم ورد في بانتيان وفلتن نفس المرجع ص.35-55. × راجع في ذلك أيضا هنس يرجن شنجس (نشر): الإنسان الكامل. الأناسة والأدب في عصر التنوير المتأخر. خطاطة لما عليه حالة البحث ورد في: مجلة التوثيق العالمي للتاريخ الاجتماعي والأدب الألماني عدد خاص 6 احالة البحث 3 (1994) ص.93-157. × يوجن شلاجر (نشر): المنعرج الأناسي في الدراسات الأدبية حولية البحث في الأدب الإنجليزي والأمريكي 12 تبنجن 1996. × فرناندو بوياتوس (نشر): أناسة الأدب مقاربة جديدة في دراسة الناس والرموز والأدب متعددة الاختصاصات أمستردام وفيلادالفيا 1988. × جون فرنسوا ليوتار: المختلف باريس 1983. × جاستون باشلار: الابستمولوجيا. نصوص منتخبة فرنكفورت على

التاريخية[298].

المنطق والانفعالات (والآلام)

إن عنوان هذه السلسلة من البحوث الأناسية والتاريخية تشير إلى العلاقة والتوتر الواصلين بين الجسم والروح بفضل تعاملها المتنوع معهما خلال مجرى العلميات الحضارية. فقد بدا لمدة طويلة أن ما يهدد الإنسان يصدر عن الجسد وما يعتوره من قصور. ومن ثم فقد كان من الواجب ترويضه وتقويمه. أما الآن فإن ما يهدد الإنسان يبدو صادرا عن المنطق. ففي حين يتوجه الانفعال إلى ما هو جزئي ومتعدد الأشكال يلح المنطق على الكلي. وبين هذين الحدين تنحرف صور المخاييل.

إن ما بين المنطق والانفعال من علاقة وتوتر يتخللان جسم الإنسان وحواسه. فيُطرح من ثم السؤال عن الدور الذي يؤديه الجسد في عمليات الحضارة والثقافة وفي ما تقدمه علوم الثقافة وعن الإسهام الذي يؤديه الجدل الخلافي معه ومع الحواس في فهم العصر لذاته؟ إن تأويلات الجسد وما بينها من فروق جديرة بالاهتمام. ويصح

الماين من بين أخريات 1974.

298 راجع مجلة باراجرانا 1992-2002 القائمة والسجل من أعداد بنيامين يوريسن برلين 2003 htt //para.akademie-verlag.de . ويتعلق الأمر في الجزئيات بالأغراض التالية التي سيتم تطوير التأملات الإبستمولوجية بخصوصها في مجال الأناسة التاريخية: (ص. 294) × 2 (2004): سكر وانفعال ووجد. × 1 (2004): ممارسات الفعل الإنشائي. × 1 /2 (2003) عوالم الشعائر. × 2(2002): أناسة كنط. × 1 (2002) اللعب والرهان والخسارة (كلمة لعب واحدة مع حروف زيادة لإفادة معنيي الرهان والخسارة). × 2(2001): تأجيل الأفق-مسيرة في العراء؟ 1 (2001) نظريات الفعل الإنشائي. × 2 (2000): منظرة التذكر. × 1 (2000): استعارات المتنع. × 2 (1999): آراء ذاتية. × 1 (1999): زهد. × 2 (1998): ماوراء هذا العالم. × 1 (1998): ثقافات الفعل الإنشائي. × 2 (1997) الرجل. × 1 (1997): غربة الذات عن ذاتها. × 2 (1996) الحياة كعمل؟ × 1 (1996): العناصر في الفن. × 2 (1995): المحاكاة والإنشاء والإنشاء الذاتي. × 1 (1995): الحس. × 2 (1994): أوروبا هي هي سفينة مكانية أم سيل زماني ؟ × 1 (1994): هل للثقافة أهمية: الأذن كعضو معرفي. × 1 (1992): منمنمة.

ذلك أيضا على الحواس وعلى علاقتها بالجسد ودورهما في الحاضر. إن محاولة فهم الجسد والحواس تعترضها تناقضات ومفارقات وتهافتات. وفي إطار هذه التجارب لا يمكن لنا تجنب الاصطدام بالنفس التي (تحاول) التحرر من مادية الجسم وانفعالاته وكذلك الاصطدام بسيطرة المنطق الأداتية. وبدلا من ذلك ترتبط النفس بما هو متجاوز للتاريخ وبما يهدف إلى تجاوز الإنسان والأشياء فيحيل إلى الدين والتعالي. والمقدس مثله مثل النفس ليس من الماضي بل هو ببساطة من المؤجَّل والمعجَّل في آن. إنه ضديد ما كان وحيد المعنى. إنه مخيف. إنه مذهل. إنه ملتبس. إنه مشوب بالمفارقة. فباسمه أنتج الإنسان بنى اجتماعية. وباسمه هدمها. وباسمه حولها.

107) ويتجلى المقدس في مظهر الجمالي وفي قَدَر الحب. كما أن الجمالي لا يقبل فهمه أن يُحسم بوحدانية المعنى بل هو خلَّبٌ ظاهرٍ لعوبٌ وذو روعة. وكل محاولة للسيطرة عليه تحطمه وهو يحيل إلى ما ليس بذي هوية ثابتة. وفي الجمالي يعبر اللامتناهي عن ذاته في المتناهي. إن الفن والحب والانفعال والتجربة الجمالية تتراكب فتتمازج. والحب هو تجربة الغير ومن ثم فهو المخرج من الوحدة. ويمكن لتجارب الحب أن تكون مختلفة شديد الاختلاف. فمن حيث هي تعبير عن النقص والفضل في آن تمثل هذه التجارب صدمة للكلام. وقد تكونت خلال التاريخ الأوروبي خطابات (حب) مختلفة أنتجت أحاسيس متنوعة. والحب يحيل إلى العلاقة الجنسية دون أن يتطابق معها. وهو يقع في المسافة المتوترة (الفاصلة والواصلة) بين المأسسة (الزواج) والانفعال (الحب الحر). وهكذا فقد صار الحب موضوع بحث في التفكر الأناسي.

يعيش الإنسان في الجمال وفي الحب تجارب لزمان آخر زمان غير الزمان الخطي الذي يحدد الحياة اليومية. إنها تجارب زمان اللمحة المكثفة (كيروس kairos) التي تفتح للحياة أبعادا جديدة. إن الزمان من شروط حياة الإنسان المكونة شروطها المركزية. والجسد والحواس والنفس والمقدس والجميل والحب تتجلى جميعها في الزمان وفيه تتغير.

ومن الأمور المهمة «تساوق اللامتساوق ولا تساوق المتساوق من الأحداث Die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger und die Ungleichzeitigkeit gleizeitiger Ereignisse وما ينتج عن ذلك من تعدد الأزمنة. وبفضل البحث في تجارب الزمان اللامتجانسة تطرح مسألة العلاقة بين اللغة والخيال والصمت. فما الدور الذي يؤديه الصمت بالنسبة إلى الكلام وبالنسبة إلى تجربة الزمان؟ فنحن نتكلم آملين أن نصبح مسيطرين على الأشياء التي نتكلم عليها. لكن ذلك لا ينجح. ونحن نتكلم ضد التجربة المخيبة للآمال. لكننا لا نستطيع أن نلغي عدم قابلية العالم المحيط بنا لأن يكون في متناولنا فنحاول تحقيق الهدوء لجعل الكلام يتحول إلى صمت.

سنتوسع في رسم خطاطة مجالات غرضية سبعة تركزت حولها البحوث في الأناسة التاريخية خلال السنوات العشر الأولى (من نشأة المركز). إنها أغراض سبعة تشترك في كونها نتيجة للبحوث الاستكشافية. وقد صارت مجالات البحث المركزية في علم الثقافة. والمقصود بهذه الأغراض هو المسائل التالية: (ص.108)

1- عودة الجسد

2 - تضاؤل الحواس

3 - النفس المتلاشية

4- (خلب الظهور) الجمالي

5- مصير الحب

6- الزمن المحتضر

7- الصمت.

عودة الجسد وتضاؤل الحواس

يعد الجسد منطلق البحث في الأناسة التاريحية وكذلك في الأناسة الفلسفية. ويخلاف ما عليه الأمر في علوم الثقافة اليوم العلوم التي يمثل الجسد فيها غرض البحث المركزي لم يكد الجسم يسترعي الانتباه في العلوم الاجتماعية والإنسانية في ستينات

القرن العشرين وفي سبعيناته. وبسبب ما تحقق من مسافة مع الجسد وبسبب ترويضه وتوظيفه أداة كأساس للتقدم التاريخي حصل ما يشبه الكبت لكل وجوه الجسد التي لا تتصل بعقلانية العلميات الحضارية وبمنطقها والتي تقتضي الآن الملاحظة المتملية. ومن جهة ثانية فإن التلاعب بالجسد بلغ ذرى غير مسبوقة في طب تركيب الأعضاء وفي الهندسة البيولوجية. كما أن أشكالا جديدة من تمثل الجسد وتجزئته والتلاعب به تجرب حاليا في وسائل الاتصال الجماهيري. فتزايد الأمراض ذات المصدر النفسي والاجتماعي و«الشعوذي» وعدد الانتحارات واستهلاك المخدرات المتزايد كل ذلك يمكن أن يفهم بوصفه تصديا لهذه التطورات (التي حصلت في العلاقة بالجسد). وكلما ازداد ضغط الآثار الجانبية غير المقصودة من التعقيل والتجريد في البروز إلى الوجود كلما رأينا مضاعفة لترويض الجسم والحواس والسيطرة عليهما واختزال تنوعهما كذلك. ومن ثم فالنتيجة أن ما في الجسد من تناقضه وتعقده أصبحا تحت النظر من جديد[299].

وخلال مجرى التاريخ تشكلت عدة هيئات مختلفة للجسد. وبوصفه جسدا إنسانيا تكونت (هيأة) الجسد في الفكر اليوناني القديم بالمقارنة مع (هيأة) جسد الآلهة، وبوصفه جسد الرجل وكذلك جسد المرأة فإنه قد تكون من خلال الفرق الجنسي وبنوع من تقسيم السّلطة بحسب الجنس. ومن حيث هو كل وعالم صغير فإنه رئي بالمقارنة مع العالم كمرآة عاكسة له. وكل هيأة من هيئآت الجسد يحددها السياق
109. الذي يكتسب فيها الجسد صورته. وهي صورة تتأثر بأنساق التصورات والرموز والعلامات مثلها مثل الأعمال الإنسانية الأخرى[300]. ويؤدي العنف في تكوين مثل هذه الهيئات دورا مهما. فمن دونها لا ينجح أي فعل في الجسد. فالعنف يصلح

299 راجع الفصل السادس.

300 راجع جارت متنكلوت: الجسد المتجاوز للحس راينباك 1982.

صورة الجسد أو يفسدها. وهو يروضه تارة بإكراهات مادية وطورا بإكراهات رمزية وثالثة بإكراهات مخيالية. والهدف هو اختزال الأشكال المتعددة للجسد لردها إلى جسد فردي واحد صالح اجتماعيا وذي دلالة واحدة ما أمكن ذلك.

كما أن السلطان على البشر يعني دائما السيطرة على أجسادهم[301]. أما كيف يتم ذلك فتبينه أشكال العمل الإنساني في مجال صور الجنس والمرض[302]. ومن ثم أطروحة نيتشة القائلة إن الإنسانية لا ترهبها أي وحشية أبدا عندما يتعلق الأمر بأن تكوِّن لنفسها ذاكرة المستقبل[303]. فما حصل من ذلك من جراح واندمالات طبعت تاريخ الحضارة. إنها شاهدة على أن الجسد كـ«جوهر» طبيعي و«كنز الحس» و« ضامن الصدق الأصيل» ليس له من وجود. بل أكثر من ذلك إنما مَثُل ما يبدو «طبيعيا» من صفات الجسد هو بنفس القدر مثُل ما هو مشروط تاريخيا واجتماعيا: مثلَ براءته وذنبه ودلالته الجمالية إلخ.... وخلال مجرى التاريخ نمت بالتدريج تصورات مختلفة للجسد أثرت في العمل على الأجساد الحقيقية. من ذلك مثلا عملها على إنتاج آليات تحريك وآليات سيطرة على جسد العمل[304]. ومنها إرغامات نظام الزمان[305] وتهذيب الانفعالات وتحويل الجسد إلى آلة[306]. وهي تنتهي إلى اقتصاد الإرغام الذاتي الذي يمثل بالنسبة إليه عزل الجسد والنظرة البعيدة المحسوبة وإستراتيجيات تكوين الشدة. وهي مفروضات مهمة في تربية البرجوازية المبكرة. كما أن الجسد

---

301 راجع رودولف حول ليبه: في الجسد الذاتي. نحو تدبير الجسد فرنكفورت على الماين 1978.

302 راجع بيتر لنتسن: المرض كاختلاق. التدخلات الطبية في الثقافة فرنكفورت على الماين 1991.

303 راجع كامبر وفولف: تحولات التشكل الجسدي نفس المرجع.

304 راجع لوت وفولف نفس المرجع وكذلك براجرانا 5 (1996) 2: الحياة كعمل؟

305 راجع بلشتاين وملر-كب وفولف نفس المرجع.

306 راجع بيتر كوينج وبتينا بابنبورج وكريستوف فولف (نشر): الآلات الجسدية والجسد الآلي. تحولات أدوات التواصل باراجرانا 14 (2005)2.

الجنسي هو منتج تاريخي اجتماعي[307] ترتسم فيه علاقات العنف. وقد عمل فيه الكثير من آليات التربية الخلقية والسلطان على الذات. كما أثرت فيه عمليات تعليم اللغة والصوغ التربوي (التثقيف)[308].

وقد اعتبر الجسد سطحا خارجيا تسيل عليه تيارات الشهوة بالمعنى الحرفي للسيل. وعملية الخلاص مما هو جنسي بواسطة الصورة بلغ الذروة في البرنوغرافيا[309]. كما أن حواس الجسد أصبحت غرضا للأناسة التاريخية[310]. فالحواس تضمن للإنسان يقينا حسيا بوجود العالم والذات وهي من ثم مشاركة في التواصل وتبليغ المعانى.
«**إن كون الإحساس الحسي حاضرا -ومن ثم الإحساس الحسي عامة- هو التجربة** 110.
المعيشة للمعية (=الحياة في الجماعة) التي تتفرع إلى ذات وموضوع. فالمحس ليست له أحاسيس بل إنه هو ذاته إذ يحس»[311]. فالإحساس بالحاضر الذاتي في رد الفعل الحسي على العالم هو تواصل الجسد والذات مع العالم ومع الموضوعات. وفي هذه العملية يشعر الإنسان بـ(ـانفصال) التغير وبـ(ثبات) الاتصال في آن. وفي ذلك تكمن مفروضة مسبقة (وشرط) للوعي الإنساني بالذات.

وبالترابط مع توسع الجمع بين الأماكن المتعددة لوسائل الاتصال الحديثة (تساوقها) ومع تزايد سرعة الحياة ظهرت تغيرات ذات تأثير دائم فأعلنت عن نفسها في التعامل مع الحواس. ففي هذه العلميات يبدو التمييز الثقافي بين «**الحواس** (التي

307 راجع كريستوف فولف (نشر): اللذة والحب. تغيرات الجنس منشن 1985.

308 × راجع باراجرانا 4 (1995) 1: الحس . × براجرانا 4 (1995) 2: المحاكاة والإنشاء والإنشائي الذاتي. مولنهاور وفولف نفس المرجع. شافر وفولف نفس المرجع.

309 راجع فولف اللذة والحب نفس المرجع.

310 × راجع كذلك ميشال سار: الحواس الخمس باريس 1985.× روبار جوته: تاريخ الحواس من عهد الحضارة اليونانية إلى عصر الفضاء الشبكات الالكترونية منشن 2000.

311 ارفن شتراوس: في معنى الحواس. مساهمة في تأسيس علم النفس برلين 1935 ص.272.

تدرك) من بعيد» أعني البصر والسمع و«**الحواس (التي تدرك) من قريب**» والتي توجد على هامش المجتمع أو التي حشرت بالأحرى في حياة الإنسان الخاصة أعني اللمس والذوق والشم يبدو أن هذا التمييز يتزايد ويتنامى. والتأثير الدائم يعود خاصة إلى ما أُعدت عليه حاسة البصر وتأثيرها في جسد الإنسان وعلى جملة حواسه الأخرى. كما أن الأمر لا يزال كما هو وينطبق على السمع الذي هو ذو أهمية مركزية في تجربة المرء لنفسه خلال الكلام وكذلك في تجربة الجماعة. وسنشرح ما للحواس من دور مهم في إطار بحوث الأناسة التاريخية بالاعتماد على مثالي البصر والسمع. إن العين التي تُلقي بنا «**على امتداد كبيربعيدا خارج ذاتنا**»[312] تقبل الفهم بوصفها حسا يدخل إلى جسد صاحبه الموضوعات والناس الموجودين خارجه. فالعالم تحيط به «العين» فيصبح فيها. وفي البصر نجرب الغريبَ في «**سطح الحواس من جسدنا الذاتي**» (بلاسنار). إن البصر يتجه نحو الموضوعات والناس الآخرين ويلتقي بما ينتخبه من مجال الرؤية المحيط به. إنه حركة الالتفات (إلى ما اختاره البصر) والتبئير (عليه) خلال استثناء (ما عداه) ووضعه خارج حدود (ما يعنيه). وخاصية البصر أنه يجسر هوة البعد بين الإنسان والأشياء لكنه يبقي في آن على مسافة الإدراك. إنها خاصية تنشئ «قرب البعيد» ولها من ثم قرابة مع عمليات التجريد الاجتماعي. والإنسان الرائي لا يعيش تجربة (الموضوع) المرئي فحسب بل هو يعيش تجربة نفسه (ذاتا) رائية. «**ويكمن السر في كون الجسد هو في آن راء وقابل للرؤية. إنه يستطيع وهو الذي يلحظ كل شيء أن يلحظ نفسه. وهو إذ يرى ما يراه مباشرة يتعرف على «الوجه الآخر» من ملكته الرائية**»[313] (ص.111).

312 يوحنا جوتفريد هردر: في أصل اللغة ورد في نفس المؤلف الأعمال الكاملة المجلد الثاني هردر وأناسة عصر التنوير منشن من بين أخريات 1987 ص.251-399. ص.299.

313 موريس مارلو-بونتي: العين والروح. محاولات فلسفية همبورج 1984 ص.16.

وبفضل التزايد في توظيف النظر صار البصر الحس الذي يقود ثقافتنا[314] فكان مآل وظيفته الرقابية والرقابية الذاتية الحد من تنوعها. فالعين استكمل الإنسان قدرتها البصرية: بالنظارات والمناظير المقربة والمجاهر وكل الآلات التي لا تبين إلا قطوعا (شرائح) من العالم تركز عليها العين الباحثة. فنشأ «نظر محض» (**ميشال فوكو**) صار أداة استبعاد وسلطة يؤسس للسيطرة ويتخللها[315].

إن تطوير «عين ناطقة (عاقلة)» في العلوم وتطوير نظر مراقب في المؤسسات الاجتماعية متصاحبان دائما. وبفضل التقنية والإدارة نشأت شبكة كثيفة من المراقبات صار فيها عالم ما يقبل الرؤية ومعه الإنسان الرائي حبيسين. ويقابل هذا البصر المتعلق بالمراقبة والموضوعية بصرا تحركه الشهوة حيث لا تكون الأعين مطيعة للإرادة بل متحررة فترغم صاحبها على الاستسلام لغزواتها. فشاهية النظر تنكص بالذات صاحبتها إلى «**تبعية ذات دلالة**» (**لاكان**). وقد كان **رجل الرمل** لصاحبه **هـ.ت.أ. هوفمان** أكثر دلالة من تأويل **فرويد**. وقد طوره في رسالته حول «**المُفزع**» سنة 1919 وفي ما يراه في العين رمزا للذكر (الإير)[316] كان غرض البحث الطابع الإغرائي الجنسي لنظر للعين والبصر في كتاب **باتاي** «**تاريخ العين**»[317]. وهنا تبدو العين في هيئات مختلفة تارة رمزا لـلكُس وطورا لـلشرج وثالثة لـلفم.

---

314 × داود ج.لندبارج: العين والنور في القرون الوسطى فرنكفورت على الماين 1987. × راجع كذلك جون شتاروبنسكي: حياة العيون فرنكفورت على الماين 1984.

315 × راجع ميشال فوكو: المراقبة والعقاب. مولد السجن فرنكفورت على الماين 1977. × ولنفس المؤلف: مولد المصحة. وثائقية النظر الطبي فرنكفورت على الماين من بين أخريات 1976.

316 راجع سجموند فرويد: المخيف في نفسه: نشرة الدراسات المجلد الرابع المصنفات النفسية فرنكفورت على الماين 1970 ص. 241-274.

317 × راجع جورج باتاي: تاريخ العين ورد في نفسه: العمل الوقح باينباك 1972 ص.5-53. × راجع كذلك لنفس المؤلف: غريزة الجنس المقدسة فرنكفورت برلين وفيان1974.

إنه يحيل إلى رغبة التجسد التي تمكن من التغلب على ما تتسم به الحياة من انفصال. فالرؤية تدرك في شاهية الإغراء الجنسي «**تطابقا مع الحياة إلى حد الموت**».

ويوجد شكل ثان من البصر لا يستنفد فيها إدعاء القوة وإدعاء الرقابة عند الإنسان موضوعات البصر بحيث لا يضحي الإنسان بما في مرئياته من الانفعالات الفردية. ويتمثل هذا الشكل في الفكر الحدسي الذي طوره جوته في إطار دراساته العلمية الطبيعية أعني ما يؤدي دورا مهما بالنسبة إلى البصر الجمالي والذي صيغت مبادئه العامة في القاعدة التالية: (ص.112)

«**إن ما صُور يعاد تحويل صورته من جديد وعلينا أن نسلك نحن ذاتنا متحركين وقابلين للتحول الصوري إذا أردنا أن نصل ما أمكن إلى حدس الطبيعة حدسا حيا بحسب الأمثلة التي تحدث بها بالنسبة إلينا**»[318]. فليس هدف الفكر الحدسي تحصيل نقطة ارتكاز يصف من خلالها ظاهرات الطبيعة ويقيسها بمسافة موضوعية. إن هدفه هو بالأحرى أن يسلك مثل الطبيعة سلوكا حيا وقابلا للتشكل الصوري وأن يتبع بعينيه نموها وتشكلها وأن يتمرن على التشكلية الخلاقة باستمرار. إن الفكر المحاكي عند **جوته** يقف محتجا ضد مزاعم تقييد البصر. أما هل يمكن أن نذكر بأشكال أخرى من البصر وإلى أي حد بخصوص توظيف البصر وإنتاج النظر المراقب وتسريع الصور ولهفة العيون[319] فتلك مسألة تبقى مفتوحة.

ومع تضخم البصر المميز للعصر الراهن تطرح المسألة حول دلالة الحواس الأخرى. فما الدلالة الأناسية اليوم للسمع واللمس والشم والذوق؟ هل تضخم

318 يوحن فولفجنج جوته: المورفولوجيا ورد في أعمال جوته المجلد الثالث عشر نشرة همبورج في 14 مجلد همبورج 1966 الطبعة الخامسة ص.56.

319 راجع جارت ماتنكلوت: العين الملتهمة ورد في ديتمار كامبار وكريستوف فولف (نشر): عودة الجسد فرنكفورت على الماين 1982 ص.224-295.

حاسة البصر يرغم الحواس الأخرى على أن تصبح «ذات شكل بصري» ؟ فإذا كان الأمر هو كذلك فما دلالة هذا التطور عندئذ ؟ فهل يعني ذلك حدا من التنوع الحسي السابق أم إن عادات إدراك حسي جديدة قد تطورت عند الإنسان ؟

يمكن لإلقاء نظرة على حاسة السمع أن يرشدنا. فمع الثورة الصناعية والآلية الكهربائية والالكترونية نشأت أصناف من الضحيح غير معروفة سابقا. فآلات الصناعة والقطارات والسيارات والطائرات والهاتف وجهاز قراءة الصوت والإذاعة والتلفزة والحاسوب كلها آلات تنتج عوالم من الأصوات والضجيج والوقع تعد بمعارف ومعلومات من خلال تحليلها في البحث الأناسي التاريخي حول السمع. وبخصوص تطور الفرد تعد حاسة السمع والحركة أولى الحواس نموا. فبعد أربعة أشهر ونصف يكون الجنين بعد قادرا على رد الفعل على المثيرات الصوتية.

ونحن نخاطب بالكلام بتوسط حاسة السمع قبل أن نولد. وبفضل السمع نستطيع أن نسمع الآخرين قبل أن نراهم كما نستطيع أن نشمهم وأن نلمسهم. وبواسطة السمع ندرك اللغة قبل أن نتكلم ونفهم. السمع هو الأمر المفروض شرطا للفهم والكلام. وبتوسط إدراك كوننا مخاطبين بالكلام يتكون الإحساس بحماية
113. (الأهل) وبالانتساب (إليهم). فحاسة السمع هي حاسة الاجتماع[320]. ولا يمكن لأية جماعة أن تنشأ من دون أن يتعلم أعضاؤها السماع بعضهم للبعض. ونحن لا نتلقى بتوسط السمع من كلام الناس الآخرين ما يوجهونه إلينا من كلمات ودلالات فحسب. ففي نوع الكلمات الموجهة إلينا وفي كيفية توجيهها نسمع أكثر من دلالاتها. نحن نعلم شيئا من المتكلم لا يعبر عن نفسه في الكلمات بل في (فعل) التكلم نفسه. فبواسطة نغمة الصوت وقوته وكثافته وتقطيعه يتواصل المتكلم مع السامع.

320 راجع باراجرانا 2 (1993) 1-2 الأذن كعضو معرفي.

ولما كان السمع له خاصية العود على الذات (الانعكاس) فإن المتكلم يسمع نفسه. وسمعه يتلو كلامه وهو يمكنه من أن يتابع نفسه كمتكلم ويمكنه من ثم من أن يكون مترويا أو متدبرا. وعندما يتلقى أحد كلمة قيلت لغيره فإن ذلك يصبح بداية لكلمات جديدة بالنسبة إلى المتكلم والسامع. وهذه الخاصية النوعية لحاسة السمع تمكن الإنسان من الإدراك الذاتي ومن التأكد من الذات ومن التأثير في الذات. وكل كلام هو كذلك كلام مع الذات. لذلك فحاسة السمع تؤدي دورا خاصا في تكوين ذاتية الإنسان واجتماعيته. فتكرار الهمسات والأصوات تؤدي إلى «**شعور المرء بكونه في محله**» في عالم الحياة. فينشأ شيء من التلاقي الاتفاقي بين آثار الذكريات والإدراكات السابقة والهمسات الجديدة. وبتوسط حاسة السمع تستبطن الأصوات الخارجية في باطن الإنسان وصدى العوالم الخارجية تصبح عوالم باطنية وخاصة في مراحل التكوين الفردي الأولى حيث تكون الإعادة والمحاكاة عنصرين مهمين في نمو حاسة السمع.

فالإعادات اللغوية التي جُعلت شعائر وقطعت إيقاعيا تتحدى قدرة الإنسان على المحاكاة. والطفل يتعلم الكلام والفهم بالمحاكيات المنوعة.

وبفضل السمع تتجلى ثلاثية أبعاد المكان. فالعين لا تدرك الموضوعات إلا إذا كانت موضوعة قدامها. لكن الأذن تشعر بالأنغام والوقوع (جمع وقع) والأصوات التي توجد وراء الرأس. وبتوسط تخلق حاسة السمع ينمو الإحساس بالمكان والوعي به. وهذا العمل المشترك بين حاسة السمع والإحساس بالمكان يطابق الموقع التشريحي لحاسة التوازن في الأذن. فبتوسط السمع نتحيز في المكان ونضمن المشي
ص.114) القائم والتوازن. وبخلاف البصر القابل للتركيز فإن إدراكات السمع منتشرة. فالعين يمكن أن تستعمل وكذلك أن تغلق لكن الأذن لا تكاد تقبل أن يتحكم فيها. وقابلية التصرف القوية بالعين بالقياس إلى الأذن يعبر عنها كذلك العدد الكبير للكلمات والاستعارات المتعلقة بالعين. فبالقياس إلى العين وإلى الحواس من قريب أي اللمس

والذوق والشم التي بقيت اللغات الهندية الجرمانية بخصوصها بكماء إلى حد عجيب نال السمع منزلة وسيطة بينها وبين البصر. ومع الانتقال من الشفوية إلى الكتابية ومع أشكال الشفوية الثانوية بتأثير من وسائل الاتصال الحديثة تكونت في السمع تغيرات ضاربة في العمق[321].

فإذا واصلنا فتابعنا مسائل أناسة الحواس وصلنا إلى البشرة[322] واليد ومن ثم إلى حاسة اللمس التي تؤدي الدور المركزي في توليد اليقين (بالوجود) وتقسيم المكان والتوسط بين العالم والإنسان والشروع في التقنيات وتكوين نظام رمزي للعالم[323]. ثم نقع بعد ذلك على الذوق وعلاقته مع الأكل ودوره في الحكم الجمالي والاجتماعي[324]. أما الأنف والشم فيؤديان إلى مجال إدراك الذات والغير[325]. ويبدو أن الحواس (التي تدرك) من قريب قد اعتبرت أقل أهمية في تربية الجسم الاعدادية وهي لا تزال ممثلة لأساس سلطة جسدية ثابتة. إنها جديرة بمزيد من البحث.

النفس المتلاشية:

يصطدم البحث الأناسي دائما ومن جديد بآخر الجسد: **النفس**. وبوصف النفس

321 × راجع إريك أ.هافلوك: أصول اللاأمية (الكتابة والقراءة) الغربية تورنتو 1976. × ولنفس المؤلف: ثورة محو الأمية عند اليونان ونتائجها الثقافية برنستون 1982. × دجاك جودي: منطق الكتابة وتنظيم المجتمع كيمبردج 1986. × ولنفس المؤلف: التلاقي بين الكتابي والشفوي كيمبردج 1987. × وولتر ج. أونج: الخطابة وقصص الحب والفروسية والتكنولوجيا دراسات في التفاعل بين التعبير والثقافة إيتاكا ولندن 1971. × ولنفس المؤلف: الشفوية والكتابية. تقننة الكلمة. أبلادن 1987.

322 راجع كلوديا بنتين: البشرة والتاريخ الأدبي وصور الجسد خطاب الحدود راينباك 1999.

323 راجع جنتر جيباور: اليد ورد في فولف: في الإنسان نفس المرجع ص.479-488.

324 راجع جارت ماتنكلوت: الفم ورد في فولف: في الإنسان نفس المرجع ص 471-478.

325 × راجع ألان كوربان: نفس طاعوني وطيب الورد. تاريخ الشم برلين 1984. × جارت متنكلوت: الأنف ورد في: فولف: في الإنسان نفس المرجع ص.464-470. × يورجن رآ: علم اجتماع الشم. في البناء الاجتماعي لإدراك حاسة الشم كونستاتز 2001.

بسوكي وأنيما وآم وسول Psyche، Anima، Âme، Soul فإنها قد تمنعت من البداية إلى الآن عن كل تمكن من فهمها. لذلك فالكلام يدور حول النفس المتلاشية (=ذات الشعلة الآيلة إلى الانطفاء) النفس التي لم يزل رسمها موجودا ولم يضمحل بصورة تامة[326]. وفي إطار الأناسة التاريخية يجدر بنا أن نعيد إلى النفس تلألأها وإيماضها وانطفاءها خلال التاريخ الأوروبي. وتحيل النفس استعاريا إلى الإنسان وتتجاوزه إلى غيره. إنها تتوجه إلى الأشياء وتتعالى عليها. وللنفس منزلة وسطى بين المادة الجامدة والله. إنها تحيي النبات والحيوان والإنسان. وبوصفها مبدأ
(ص.115) حياة وعلة حركة وعلة صورية فإنها متقدمة على كل فهم. وكل المحاولات لتحييزها أو لجعلها شيئا ثابتا لم تنجح. فالنفس ليست جوهرا وهي لامادية.

لذلك فهي لا تقبل أي تحديد علمي يمكن أن يمسك بها. إنها تحيل إلى موضع خاو في الإنسان وفي الطبيعة خلاء لا يقبل الملء وهو يبقى موجودا دائما دون أن يهدأ.

وتمدنا النفس ببداهة الإحساس بالحياة والوعي بالأشياء وبلاشيئية العقل. وبوصفها الدرجة الأسمى في الكل المرئي وبوصفها الدرجة الأسفل من العالم الروحي فالنفس وحدها حسب **القديس أغسطينوس** تقدر على الصعود إلى الله والاتحاد معه. وبواسطة التفكر في عالم الروح العقلي فإن فناءها (تلاشيها) في الله أمر ممكن. والنفس تعني نظام الإنسان الباطن. فالحقيقة الإلهية لا يمكن إدراكها في العالم الخارجي بل هي تدرك في النفس. فإذا نظرت النفس إلى ما دونها شهدت الجسم وإذا نظرت إلى ما فوقها تأكدت من وجود الله. ومثلما كان عليه الأمر عند القدامى فإن النفس اُعتبرت في العصور الوسطى شيئا ماديا. لم يكونوا يتصورونها روحا غير قابل للرؤية بل هي عندهم نوع ثان من الجسم. وقد جعلت النفس في القرون

---

326 راجع ديتمر كامبر وكريتوف فولف: النفس المتلاشية الضبط والتاريخ والفن والأسطورة برلين 1988. × راجع كذلك فولف وكامبر المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الثاني منه.

الوسطى مرئية في الصور التي تحيل إلى ما ليس بقابل للرؤية[327].

وقد ظهر في بدايات العصر الحديث إلى جانب التصور الكوني لطابع النفس الخاص تصورها المحدد لفرديتها. والمحرك الجوهري لهذا التحول هو محاكم التفتيش. فقد عُرِّف المبدأ الصوري المعلل للافعال كبيرة كانت أم صغيرة بوصفه نفسا تنتج الإمكان من الوجود أي إنها تنتج قوته. ومن حيث هي القوة المصورة فإن النفس تعتبر خالدة. ولكن النفس من حيث ما يخص مميزاتها الفردية تبقى مسألة فيها نظر. والنفس الدينية صارت ساحة عرض للصراع الخلقي. فالمسيحية تراقب الأحاسيس وتسيطر عليها. والعناية بالنفس تحولت إلى سيطرة على الفرد وأدت إلى إخضاعه إلى مزاعم الكنيسة والدولة. وبالمقابل توجه التنوير الذي كانت تميزه فكرة استقلال الإنسان إلى تفعيلها تفعيلا ينبغي أن يسهم فيه العقل والعلوم. وما كان يعتبر في العصر الوسيط قبسا إلهيا في كل إنسان أصبح الآن عقلا ذاتيا. والنفس تعني القوة المحققة للاندماج والوحدة الفردية بوصفها الضامن لوحدة الشخص. ولم يفقد ص.116)مفهوم النفس قيمته في الفلسفة إلا مع نقد المعرفة الكنطي.

وقد صارت النفس في المرحلة الرومانسية وبوصفها غير العقل مفهوما مركزيا من جديد يؤخذ غرضا للبحث في سياق النوم والحلم والعقلانية واللاواعي. فلم يعد وجود الإنسان مقصورا على العقل. إن اسم هذا الأمر الذي لا يقبل الاختزال هو النفس. وفي حياة النفس اللاواعية يكمن مفتاح الوعي. وما يجمع بين النفس والفكر هنا فرقته علوم الحياة والنفس والتحليل النفسي العلوم التي شرعت في النشوء خلال القرن التاسع عشر. فعلم الحياة وعلم النفس اتجها إلى العلوم الطبيعية[328]. ومفهوم

---

327 راجع جارد جوتمن وميكائيل زنتاج وكريستوف فولف (نشر): النفس تاريخها في الغرب فاينهايم 1991

328 × راجع ميكائيل زنتاج: النفس ككائن سياسي علم النفس وإنتاج الفرد برلين 1988.

× ولنفس المؤلف: النفس ومعرفة الحي. نحو نشأة البيولوجيا في القرن التاسع عشر ورد في جوترمن

اللاواعي عند فرويد يفيد نقطة إحداثيات لا ينفذ إليها الوعي ولا العلم بالتالي. ومن ثم ّفهي نقطة لا يزال حيزها الابستمولوجي محل نزاع.

ومن خلال وساطة الجسد ترتسم العمليات الحضارية في النفس[329]. والجسم السليم يبدو ضامنا للنفس السليمة. والهوية الإنسانية تتقوم من العقل وهي ذات حقيقة وجسد. والجسد يعد مقياس التعبير عن الحياة النفسية والاجتماعية. وغاية النمو الإنساني لم تعد الروح الخالصة بل الجسم الخالص وإثباته لذاته. إن العقل العام والعقل الفردي لم يبقيا متطابقين. وعدم التطابق بين البنى الاجتماعية ومناظير الذات يبدو أمرا لا يمكن تجنبه[330]. وتحقيق الذاتي الفعلي يتم من خلال إعادة اكتشاف الجسد. فالنفس التي صارت محايثة لم تعد مهتمة إلا بشكل التعين الجسدي وبتعين الذات الجسدي في أساليب الحياة والاعتراف بالأحاسيس في الجسد السليم. فقد ذاب تعالي النفس في محايثة الجسد. ولم يبق إلا الفن والأدب واللاهوت مجالات يظهر فيها ما ينسب إلى النفس من تعال. وبعد أكثر من ألفي سنة تبدو النفس التي حركت الفكر الغربي لمدة طويلة والتي حركت مختلف المعارف كذلك تبدو قد فقدت سلطانها المحير[331].

المقدس

إن من يهتم بتاريخ الجسد والنفس لا يمكن إلا أن يلتقي بالدين والمقدس

وزنتاج وفولف نفس المرجع ص.293-318.

329 × راجع في ذلك ميكائيل سار: هرماس الأجزاء 5-1 برلين 1991-1994. × ولنفس المؤلف: التأنسن باريس 2001.

330 راجع ميكائيل زنتاج: «غيب القلب» نحو تاريخ للفردية راينباك 1999.

331 راجع جوترمن وزنتاج وفولف نفس المرجع. وسار: التأنسن نفس المرجع.

والحرام. وقد عاد الدين منذ أمد قصير فأصبح غرضا مهددا للاستقرار[332]. أصبحنا نهتم بأحداث الراهن الديني اللامنتظرة وبالانتشار الواسع لتدنيس المقدس. وكان الكثير قبل سنوات قليلة يعتبرون هذه المسائل قد تجاوزها الزمن. لذلك فمسألة (117. المقدس لم تسترد العناية بها إلا بالتدريج. واختيار المفهوم يحيل إلى **رودولف أوتو** ووصفه الظاهرة باعتبارها ذات روعة ورعب ومن ثم فهي ظاهرة ذات دلالة ملتبسة. فإذا أردنا أن نواصل حسم الخلاف الجدالي مع هذه الظاهرة التي تم وصفها على هذا النحو فعلينا أن نعلم أننا « **لا نقع على ظاهرة المقدس إلا إذا وقفنا بنحو ما الموقف الظاهرياتي.**

أما إذا وقفنا الموقف العلمي كأن نختار الموقف الوظيفي أو الأناسي الاجتماعي أو التحليلي المنطقي فإننا سننتهي إلى أمر آخر مختلف تمام الاختلاف...
وإذا وقفنا الموقف الظاهرياتي ظهر المقدس بوصفه مقولة مؤلفة....وإذا تصورنا المقدس مؤلفا ومركبا بهذه الصورة فإن تصورنا لن يكون ذا معنى إلا إذا واصلنا مع ذلك ففصلناه عن شيء ما. وذلك لا يصح في الحقيقة إلا لأن كل شيء كان ينبغي أن يكون دينيا في بداية التاريخ المظلمة»[333].

---

332 × راجع من بين آخرين أنا هونر وروناالد كورت وجو راشارتز (نشر): دين الدنيا نحو تأويل دلالة الثقافة الحديثة كونستانتز 1999. × طوماس لوكمن: الدين اللامرئي فرنكفورت على الماين 1991. × ميكائيل متوراور: أبعاد المقدس مقاربات مؤرخ فيانا من بين أخريات 2000. × نكلاس لومن: دين المجتمع فرنكفورت على الماين 2000. × هنس-جيورجزوفنار: مجتمع من دون كرسي المراسم الدينية. في عدم استقرار بناءات الأنظمة (الاجتماعية) فايلارفست 2000. × ألوا هان: أبنية الذات والعالم والتاريخ. رسائل حول علم اجتماع الثقافة فرنكفورت على الماين 2000. × جاك ديريدا وجياني فاتيمو (نشر): الدين فرنكفورت على الماين 2001. × فولف وماشا وليبو: أشكال الديني نفس المرجع.

333 كارستن كولبه: الانشغال العلمي بالمقدس والمقدس اليوم ورد في فولف وكامبر: منطق الانفعال نفس المرجع ص.429 والموالية.

إن المنطلق في علاج الأناسة التاريخية لهذا الغرض هو الأطروحة المعارضة لمسلمة **ماكس فيبر** أطروحته القائلة بأن العلم سيفقد العالم أثره السحري Entzauberung der Welt . لكن أصحاب هذه النظرة يرون أن المقدس لم ينقض بل هو مطلق الراهنية حتى وإن انتقل من حيزه فصار متخفيا ومكبوتا ومنسيا. وما علينا إلا أن نكتشفه فنعيد صوغه انطلاقا مما امحى من رسمه. وبالتالي فإن هذا الغرض من أغراض الأناسة لا يمكن أن يقبل العودة إلى الذكر إلا بالمنازعة فيه. فكل من يطلب هوية متحررة من الالتباس يتوق إلى المقدس من جديد بما فيه من كيفيات رهيبة رائعة. والمسألة التي ينبغي البحث فيها هي مسألة مآل المقدس في العصر الحديث ما هو؟ وإذا كان قد بدا ذات مرة وكأن البشر استطاعوا أن يتحرروا من المقدس خلال عصر التنوير كما بدا وكأن هذا التحرر يمثل تقدما فقد صرنا من الآن فصاعدا نجد في كل مكان الشكوى من ضياع شيء ما شكوى تطالب بمعنى للحياة وتتألم من الواقع الذي فقد قدسيته فصار عديم القدسية التي تعبر عنه وتجعله مفهوما إذ توجد حاجة قوية حتى في الأماكن غير المقدسة لطلب التراتب وكثافة المعنى. فالمقدس ليس شيئا ينتسب إلى القيام الثابت مثل ما نجد في علم الدين واللاهوت والإثنولوجيا بل هو كل مسألة ملحة لا يمكن تجنبها. وحتى نعالج ذلك فلا بد من بحث الدعاوى التالية:

1- فمفهوم المقدس متعدد الدلالات ولا يمكن أن نجعله فريدها من ذلك أن كلمة «ساسار» تعني المقدس والمهروب منه وتعني الممنوع الخالص والمدنس. س.118)

2-والعلاقة مع المقدس علاقة ذات مفارقات. فالمقدس رائع ومرعب للإحساس (رودولف أوتو).

3- وحيثما يوجد المقدس يوجد ما لا يقبل الاستنفاد وما له صلة بنظامية حياة الإنسان وتقاليدها.

4- وبفضل «الأضاحي» يخرج المقدس النظام من اللانظام والفوضى. لذلك فهو ذو صلة لا تنفصم بالعنف والموت.

إن المجتمعات البدائية تستند إلى العنف والموت وإلى الاتصال الذي تخرجه من الانفصالات. وتعارض هذه العلاقة إستراتيجيات التحرر من الجاذبية السحرية في الخطاب العام وفي العقل وفي العمل. والاقتصاد البديل من «الأضحية» هو معنى أمل المجتمع الحديث الذي ما يزال دائما يظلله المقدس كما تبين الحروب الحديثة. وصعوبة الوضعية تتمثل في كون المقدس هو غرضا لا يقبل الوضع دون الرفع. إنه يظهر ظهور ما ليس بإنساني وما هو فوق الإنسان وبوصفه سلطة تسمح لنفسها باستعمال العنف وتستعمل القتل وبوصفها الدنيوي الهش لجدل التقديس والتدنيس. وبفضل «**موت الإله**» بات الأمر متعلقا بعمق تحولات المقدس. فالأماكن الباطنة من المجتمع تتحول إلى متعاليات صغرى ووسطى. ومع حرمة الفرد وقداسة الأسرة وتوسيع الحرمة المدنسة تغيرت هيئات المقدس[334].

خلب الظاهر الفني

وليس المقدس وحده هو صاحب الروعة والرهبة بل الجميل يشاركه في ذلك كذلك. فالكثير من الصور في فن القرون الوسطى ذات صلة بالمقدس وتتقاسم معه الجمال والرهبة. وللجميل علامة مميزة أخرى يشترك فيها مع المقدس. فلا يزال الإنسان يحاول السيطرة على الفن ليجعله بديلا من الخير والجميل عند أفلاطون وللتعبير عن عظمة الرب كما في القرون الوسطى وعن استتمام الإنسان كما في العصر الحديث. ولم يتغير المنظور إلى الفن إلا مع نيتشة. فعنده أن الخلب الجميل هو الفاني. كل الواقع هو بصورة لا محيد عنها ظهور خلب ظهور أنتجه الخيال 119.
كصورة ولا يمكن أن يفهم إلا بوصفه ظاهرة حسية. وطبقا لذلك فكل ثراء الحياة

334 × راجع ديتمار وكريستوف فولف (نشر): المقدس أثرة في العصر الحديث فرنكفورت على الماين 1997 الطبعة الثانية. × فولف وكامبر: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الثالث.

وتحقق الإنسان الذاتي في ما يتعالى عليه وسموه في ما يتجاوز الفردي ليس هو ممكنا إلا بصورة حسية (جمالية).

إن الجمال يتمنَّع على كل إمساك به مثبِّت له. وهو يوقظ الرغبة في الاقتراب منه بالمحاكاة الحركية. وعمليات المحاكاة الحركية تظهر بوصفها إمكانية ليس لاستيعاب الجميل في الإنسان بل لاستيعاب الإنسان في الجميل. والجميل لا يوجد بوصفه موضوعا بل وحتى بوصفه صورة متصورة بل هو لا يوجد إلا كشكل امتناع تصور نهائي للصورة. إن الجمال يحقق النشوة. إنه يخلق المتعة: وهو يذكر بمر ظهوره ثبات زمانية الحياة الإنسانية. الجمال يحيل إلى ما ليس بذي وحدة ثابتة. وهو بالذات يقبل الفهم من حيث هو عديم الهوية الثابتة على وجه الهوية الثابتة. إنه يضفي على الأشياء وجها من العبارة السرية التي لا تنكشف والتي تهدئ الخيال وتحركه وتثير عمليات المحاكاة لما لن تجد له تحويلا.

وكان الجميل منذ القدم يحيل على آخره: الرهبة والوهم والموت. وقد يكون حصل خلال التاريخ أن كان الجميل قد أخذ منه وجهه الخلفي. فالدميم والمخيف والوهمي يقتحم الفن فيزيل الجميل. ويبقى بعده محل خال يمكن أن نلاحظ بديلا منه ذكريات تومض فيها آثار الجميل. واليوم ليس لنا إلى حد الآن إلا هذا التلؤلؤ من الجميل. ونظامه وتناظره اللذان أنتجتهما القرون الأولى ما تزال قابلة للتجريب المعيش في ما بقي منها من آثار. لكن واقعنا هو مع ذلك واقع مختلف. إنه متصف بالاهتزازات والتحرفات والاختلاف. فما يحدد حاضرنا ليس التناظر بل عدم التناظر والفرق. إن عالمنا يوجد وراء الجميل وهو يراوح بين جمال الماضي ورعب المستقبل.

وبالمقابل مع توسع استجمال العالم والتكيف اللذين استبدا بكل الواقع وكبلاه في شبكتهما سيكون الخلب من حيث هو خلب الظهور غرض بحثنا في «**خلب ظهور الجميل**». وهكذا يكون بإمكان ما يوصف كتلألؤ لمفعول جدل التنوير

120.) عاكسا للجمال الذي فقد عنفوانه. وليس في هذا العلاقة الناشئة بين الحزن والجماليات ما يفيد نهاية الثقافة بل هو مفتاح جديد لفهم العصر.

ما مصدر فاعلية الفن ؟ وكيف هي علاقته بالواقع واللغة والخيال؟ هل ما يزال مفهوم الفن مفهوما صالحا لوصف تجاربنا الجمالية ؟ فمنذ بداياته مع تاريخ اليونان القديمة طمأن الفن الإنسان وتحداه بمعاني وتحديدات تامة التناقض. وقد هوجم الفن وحورب لكنه عاد فظهر من جديد وتواصل بفضل طفراته التحولية. ولنا من ذلك مثالان في تاريخ الجليل ونشأة المنظور الجمالي في العلوم الاجتماعية.

فالجمال لا يعدنا بتحقيق الصلح مع الفرق فحسب بل هو يؤثر كذلك في اللامتوقع من الاهتزازات التي تبين حدود الإنسان فتضع ما يتصف به من ضعف تحت ناظرية. فما يحتوي عليه الخوف من جمال جعل **ميدوزا** شاهدة للعيان وأتى عليها في أسطورة الموت التي يحيل عليها الجمال دائما. ولهذا السبب فهي لم تتخلص من الفوضى إلا بجهد جهيد. إن الجمال يعدنا بتجويد الإنسان وبالحرية وهو يُخضع بقوة من «يشهده بعينيه». إنه يحتوي على استفزازات وتناقضات ويحيل إلى مخالفات وخروق وفروق. إنه يقضي على الأنظمة التي كانت صالحة. وهو يسمح بجماليات جديدة فيعود شكلها المزلزل إلى هز أسس الإدراك. وهو من ثم يجعل التشكلات الجديدة أمرا ممكنا.

وتظهر هذه التشكلات الجديدة في الوجه الخلفي من الجميل وفي آخره. إنه يحيل إلى ما لم يكن في السابق معتبرا موضوع الجميل: ما لا يخضع للقواعد والمخيف والخالي. فمدينة البندقية وجماليات الآثار كانت لزمن طويل أمثلة عن الجميل المأتمي والطابع الرائع لفناء الثقافة الإنسانية كما يتبين ذلك مما وراء الخلب الجمالي. ولا يزال التوازن بين الطبيعة والتاريخ إلى اليوم توازنا مهتزا إلى حد يجعل الجمال متهربا مما يعيد إنتاجه بالصنعة من الذكريات التي ينبغي أن يقتص فيها رسم أثره وإعادة بنائه.

إن الجمال يحفظ ذاته في التراكب وفي المداورة وفي التغير وفي التمزق. وخلب ص.121)الظهور المطلوب يقتضي منعرجات ذات مفارقات .

وإلى ذلك تنتسب النتيجة التي اعتبرها شلر علامة على حقيقة خاصة ينبغي القبول بها. فالإستراتيجية العادية للكشف عن الموضوعات والتحديد العنيف لهويتها ليسا هما غاية الإدراك والفكر. ففي فن الإغراء الذي يتضمنه التخفي والتعري وفي اللعب على التخفي والتكشف تنشأ حركات أخرى. وهذه الحركات تخلق الصور الخيالية المخارج من اللاوجود في تهايؤات الإنسان. ففي خلب الظهور وفي الجميل تترائ كنايات الشوق ورموز سحر الذات لذاتها والإحالات المادية إلى العدم. إنها تهدف إلى التعاطف وتؤول زمانية الرغبات وتقطعاتها في ما تتسم به من عدم انتظام[335].

قدر الحب

إن للحب علاقة بالشهوة الجنسية لا تستنفده[336]. فهو ينشد اللذة وغالبا ما ينتهي إلى الألم. وهو يستهدف الديمومة لكنه ينفعل بالتزمن. وفي إرادته مزيد حياة (لكنه) يقفز على حدود الفرد فيلامس الموت. والحب يطلب الغير دون أن يستطيع تحمله أو الصبر عليه. إنه حدث وليس بحدث في آن. ولا يمكن للمرء أن يعيشه إلا بما فيه من مفارقات. وبقدر ما ننتظر منه بقدر ما يخيب آمالنا. ولا يمكنه أن

---

335 × راجع ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): خلب الجميل جتنجن 1988. × راجع كذلك فولف وكامبر: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الرابع. × باراجرانا 4 (1995) 1: الحس مولن هاور وفولف: الحس والجماليات نفس المرجع.

336 راجع كذلك نيكولاس لومن: الحب والانفعال الجارف. نحو تشفير الحميمية فرنكفورت على الماين 1982 .

يحافظ على المصالحة بين وعوده وتناقضاته. والبيْن والتناقض فيه نهائيان دائما ولا يمكن التغلب عليهما إلا في الظاهر. وبقدر ما تزداد إثارته للخيال والشوق بقدر ما يصبح الوقوع في شباكه أمرا لا خلاص منه. الحب قدر. إنه يطرأ كلما حاول المرء العمل على تجنبه. والحب ليس موضوعا قابلا للفصل إنه قوة تتشضى وتتكثف لتؤثر بصورة خفية في جل مجالات الثقافة الإنسانية. وليست صلات الحب الإغرائية دائما صلات مرئية. وهي قابلة لأن نتعرف عليها في المجالات التي تفاد بالمفهومات التالية: **اللغة والصورة والأسطورة والجنس والمال والزمان والموت والغير والجميل والذات والجماعة وكلها رقوم (ألغاز) رمزية للتشاجن المتاهي (من المتاهة) الذي تتميز به طاقات الحب الإغرائية**[337].

إن ما يطرأ على المرء في الحب وكيف يمكن فهم هذه التجربة المعيشة أمر يعود إلى المسائل الأناسية غير المريحة المسائل التي تتكرر دائما. ففي الأسطورة الأفلاطونية

ـ.122) لشكل الإنسان الكروي المشطور إلى نصفين وفي الإشارة السقراطية للحب بوصفه التوق إلى الخلود نجد الكتابات الأولية حول تكوين الذات في غرض الحب. ومباشرة بعد ذلك عولج الحب بمنظور قابلية المأسسة في الزواج. والحب الانفعالي يعارض هذه المحاولة ويثبت على طابعه القدري. فالشعور الانفعالي في الحب لا يتحقق بالوصل بل بالبين بين المحبين. وحرية الإرادة والاستثناء هما مفروضتاه الشارطتان. ذلك أن الحب الانفعالي لا يقبل الإشباع بمقتضى المبدأ. وهذا الشكل من الحب (العذري) والخطاب الذي لا يكون ممكنا من دونه وجدا في عالم البلاط خلال القرن الثاني عشر. وقد امتدت آثاره إلى عصرنا الحاضر.

وفي المركز من هذا الحب (العذري) نجد الآخر الخيالي أكثر مما نجد «الأنت» العيني

---

337 × راجع ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): قدر الحب فاينهايم 1988. × فولف وكامبر: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الرابع.

وهو ما يعبر عن وصل غير قابل للتحقق. وجوهر الحب يظهر لأننا نحكي عنه. فكما نتكلم عليه يتحدد نوعُ تجربته المعيشة وكيفُها. والكلام عن الحب مثله مثل الحب لا نهاية له. فهو يخفيه. ولذلك فهو يحفظه كذلك. إنه بحث بلا توقف عن السر من دون أن يستطيع الإمساك به أو تركه يفلت منه ويسبي بوعوده دون أن يتمكن من الوفاء بها بكل يقين. إنه يحيل إلى الخلاء الذي هو مدين به لنفسه في آن.

إن الحب ثمرة شروط ثقافية محددة. إنه تابع لأساطير مجتمع ما ولأشكال تعبيره البلاغية. وهو خاضع للمراقبة الاجتماعية. وإرتباطه وثيق مع النزوع إلى الاجتماع. إنه في خدمة إرادة الخلود. إنه القوة المنتجة التي تجعل الإنسان ما هو. والغرائز الجنسية المحدودة المصاحبة له ينبغي أن تُصرَّف اجتماعيا. فيدمج الحب في نظام التبادل الاقتصادي الشامل من دون أن يكون مع ذلك محددا بإطلاق بعمليات التبادل الاجتماعي. فكل انفعال له في تشكله بتوسط المجتمع وجه من اللااجتماعية المقاومة. وفي إطار نظام الأسرة الحالي يحدد الحب حرية الاختيار. فنحن نختار (ونصطفي) شريك حياتنا وزوجنا. وحتى في الحب العادي تؤدي الرغبة دورا حاسما في التحرر من الفردانية وما يتصل بها من إكراهات التوحد (العزلة) بفضل مساعدة الغير. فرغبات الخلاص والخلود تؤثر في التجارب المعيشة الفردية وتصلها بالأساطير الجماعية. إن أَسْطرَةَ علاقة الحب أمر لا مفر منه. ففيه يتمازج الديني (ص.123) والخلقي والجمالي من العناصر التي يجعلها النقد الأسطوري دون شك واعية. لكن هذا النقد لا يمكن أن يفكها بعض عن البعض ولعل طلب الذات «**الانسحار من جديد=عودة مفعول السحر**» Wiederverzauberung في الحب الانفعالي تقبل الفهم كمحاولة للقيام بتجارب الانجذاب التي ما تزال تجارب ممأسسة في المجتمعات البدائية. إن تاريخ الحب يتضمن الكثير من الجوانب الخفية. لذلك فمن المطلوب كذلك أن نقص تواريخ أخرى للحب تواريخ مرتبطة بالوهم والحلم روح المعاناة Geist der Schwere والسياحة الباطنية والتي هي تاريخ العودة التي لا نهاية

لها. فأدويسوس والمسيح كلاهما يعود إلى الأهل. أليسنا اليوم فقدنا إلى الأبد كل عودة إلى الأهل ؟ والنرجسية تبين بوضوح: أن الذات امحت لأنها لا تستطيع اغتنام نفسها. وبخصوص هذه الوضعية يكاد ألا يكون من المشروع الانطلاق من إحساس بالحب بل من الكلام الذي له به صلة ويدور حول الكثير من الأحاسيس المتناقضة مطلق التناقض. ورغم أن الحب بحسب كل نقطة تاريخية واجتماعية يفيد أحاسيس مختلفة فإن المفهوم قد اختزل تنوع الأحاسيس. فمنذ بدايات التاريخ كان الحب غرض الكلام بوصفه نقصا وتماما في آن. وخلال التغير التاريخي تكونت خطابات مختلفة عن الحب شكلت أحاسيس الإنسان. إن أدب الحب يعد محلا مهما تتعالق فيه اللغة والشوق بأشكال من الترابط دائمة الجدة.

الزمن المحتضر

إذا قبل المقدس أن يفهم كمحاولة إنسانية لمقابلة مجرى الزمان بشيء ما فإن الجميل والحب متصلان بفوات الزمان ارتباطا لا ينفصم. في الجميل والحب لا وجود لمقام دائم. ولكن ما الزمان؟ «**إن لم يسألني أحد عن الزمان فإني أعلم ما هو. ولكن إذا طُلب مني شرح المسألة فإني لا أحير جوابا**» (**القديس أغسطين**). فمن منا لم يجد أمر الزمان كامره عند **أغسطينوس**-تسليما بأنه يجد الوقت للنظر في المسألة-إذا كان قد تفكر في ما يسببه له الزمان من إزعاج؟ فقد بلغت مسألة الزمان منذ عقود درجة من الحدة جعلت إلحاحها غير قابل لأن يرد إلى أي علاقة سوية مع تجربة الزمان. وفعلا فإن الوثائق الأدبية حول غرض الزمان منذ حوالي 100 سنة (124.)مفعمة بالإشارات إلى تضاؤله وإلى ثباته في حاضر كلي متحفي وبالإشارات إلى مجراه الخالي. ومن منظور مثل هذه النتائج التي لا يمكن أن يريدها أحد بجدأصبح

الزمان الآن غرضا مركزيا (من أغراض الأناسة)[338]. فكل الاقتصاد -هكذا توقع **ماركس**- أصبح مقصورا على «**اقتصاد الوقت**». والزمان يقل بقدر ما يخضع للحساب الاقتصادي. والمفارقة بل والشناعة لم تصحبا بينتين إلا عندما تم تجاوز نقطة اللاعودة. والرأي القائل إنه لا أحد عنده وقت بحق إلا من كان قادرا على تبذيره لم يعد اليوم تحصيل حاصل عديم الضرر.

وفي كل مكان عم الرأي القائل إن زمن الإنسان وزمن الطبيعة وزمن الكون كلها أزمنة محدودة. فأزمة البيئة ونقصان الموارد المطل برأسه تحمل عند الكثير من الناس انتشار إحساس قيامي بالحياة إحساس بأن نهاية الزمان تبدو دائمة الاقتراب. وبهذا المعنى فإن العلوم الطبيعية جابهت منذ أمد طويل تاريخية الطبيعة والكون. فالكون والطبيعة والثقافة الإنسانية لها بداية. ومن ثم فلا بد أن تكون لها نهاية. ولها ربما الكثير من البدايات. والكثير من النهايات. كما أن ما يخال من التطورات اللاتاريخية ليس بالأمر القابل للتكرار: **وفي ذلك أخطأ نيوتن**. فلا وجود لمجرى

338× راجع ديتمار كامبر وكريستوف فولف (نشر): الزمن المائت 20 تشخيصا دارمشتات من بين أخريات 1987. × فولف وكامبار: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الخامس. راينهارت كوزلاك: المستقبل الماضي. دلالة الأزمة التاريخية فرنكفورت على الماين 1983. × مارتين هيدجر: الوجود والزمان توبنجن 1967. ×إليا بريجوجين: من الوجود إلى الصيرورة الزمان والتعقيد في علوم الطبيعة منشن 1982 الطبعة الثالثة. × باستيان فان فرآسن: مدخل إلى فلسفة الزمان والفضاء نيويورك 1985. × هنس بلومنبارج: زمان الحياة وزمان العالم فرنكفورت على الماين 1986. × فيليب أرياس: الزمان والتاريخ فرنكفورت على الماين 1988. × جيورج ج. طولن وميكائيل أ.شول: رموز الزمان تأجيل وتداخلات بين غاية الزمان والزمان الحقيقي فاينهايم 1990. × جيل دولوز: صور الزمان. السينما 2 فرنكفورت على الماين 1991. × فريدرش كرامر: شجرة الزمان. المبادئ الأساسية لنظرية عامة في الزمان فرنكفورت على الماين 1993. × فولفجنج كامبفار: زمان الإنسان. لعب الزمان المضاعف في طيف التجربة الإنسانية فرنكفورت على الماين 1994. × جارد دو هآن: الزمان في التربية التواصل بين تمام العالم وقصر الحياة فاينهايم من بين أخريات 1996. × بلشتاين وملر-كب وفولف: تحولات الزمان نفس المرجع.

الزمان العكسي وهو لا يقبل العودة. وعدم المجرى العكسي هذا لا يصح على حياة البشر فحسب التي هي مائتة بل إن الطبيعة والكون يشيخان كذلك. وفي غرض الزمان يصاحب اللاعلم المتزايد العلم المتزايد وعندئذ فهذه التجربة تجعل عالم الطبيعة والمجتمع والأدب والمؤرخ والفلاسفة متساوين عندما يبرزون معارفهم الثرية حول الزمان وبناه في الثقافة والطبيعة والكون.

وتكاد تصورات الزمان المتغيرة في الحاضر تطابق مهمة إعادة وصف تاريخ الكون والطبيعة والإنسان. فما تقدم من تحاقيب الزمان تبدو تحكمية. وهي لم تعد مناسبة لتعقيد الوعي الحالي بالزمان. ومن ثم فإنه ينبغي لنا أن نأخذ بعين الاعتبار أخذا أقوى تساوق اللامتساوق من الأحداث ولاتساوق المتساوق منها (=تزامن اللامتزامن ولاتزامن المتزامن)die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger und die Unzeitgleichzeitigkeit gleichzeitiger Ereignisse . وانطلاقا من مثل هذا المنظور الذي يأخذ مأخذ الجد تعدد الأزمنة ينشأ تعقد المسائل في علم إنساني
125) جديد يشرئب إلى تجاوز الحدود بين الفنون العلمية.

إن تأمل مسألة الشيخوخة واحتضار الزمن يمدنا من ناحيتين ببعض الثمرات. فمن ناحية أولى اجمعت كل المعارف الموجودة في الفنون العلمية وأصبحت منفتحة على فهم مقابل مطابق. ومن ناحية ثانية نجحنا في فهم شيء أكبر من الانتظامات السرية التي تجعل الزمان يكون شابا أو شيخا فيكون في المتناول التام أو يضمحل في النقص. ثم علمنا الكثير حول الأمكنة والمجالات والمناطق وحتى حول الآفاق لكن الزمان يبقى دائما لغزا. وفي كل الأحوال فكون الزمان لا يقبل من بدايته إلى غايته أن يصبح شيئا تناهي انتهائه كلاهما لم ينل ما يستحقه من التفكر. وحتى يتغير مثل هذا الأمر على الأقل كمبادرة بداية فلا بد من القطع مع تقليد فكري يفصل الزمن عن إيقاع الحياة ويدخله في الآلية الكبرى (للكون) ولا يعلمه في الغاية إلا كما بعد

تاريخ أو «كقيامة».

الصمت

بخلاف ما حصل في البلاد الشرقية لم نطور (في الغرب) ثقافة الصمت إلا قليلا. وحيث تنمو هذه الثقافة يعلم المرء أن ما يوثق عرى الصلة ليس المحادثات فحسب بل الصمت المشترك كذلك. لذلك فالصمت يحتاج إلى التعلم. وغالبا ما يكون القسر على الكلام قويا فلا يكون الصمت المشترك ممكنا. ويبدوالصمت في أغلب الأحيان علامة على عدم الكفاءة والعجز عن التعبير البين. كما يبدو الصمت بالمقابل مع الكلام علامة على الخضوع والضعف. وبين أن اختزالات التقويم هذه تحددها الثقافة. ومن ثقافة الصمت كذلك الأحياز التي يحصل فيها الصمت: **المعبد والكنيسة وأماكن العزف الموسيقي وقاعات المسرح والسينما والمكتبات**. ومنه الشعائر التي تقتضي الصمت وتدرب عليه: العبادة والأفعال الشرعية مثل عقد النكاح والدفن وما يماثل ذلك من الإجراءات. كما أن المحرم ومجالات الصمت متغيرة من مجتمع إلى مجتمع ومن ثقافة فرعية إلى ثقافة فرعية أخرى[339].

فما الذي يُقال وما الذي يُستثنى من القول وأي دور يؤديه الصمت بالنسبة إلى الكلام ؟ إن الكلام لا يكون ممكنا إلا إذا كان ما يدور عليه الكلام ليس في المتناول. فنحن نتكلم بأمل أن نتملك الأشياء التي نتكلم عليها. لكن آمالنا تخيب. فنقول ضد (ص.126) خيبة الأمل الكلام الذي يصحب التجربة المخيبة للأمل. إننا لا نستطيع تحمل عدم قابلية العالم المحيط بنا لأن يكون في متناولنا فنحاول أن نحقق الصمت بالكلام ضد ذلك الهدوء الرهيب التي يصرخ في الأفق كله (بوشنار). ولا يزال الكلام دائما بإزاء

339 × راجع ديتمار كامبار وكرستوف فولف (نشر): الصمت. قطع واقع الإنسان وحدوده برلين 1992. × راجع فولف وكامبار: المنطق والانفعال نفس المرجع وخاصة الفصل الخامس.

صمت العالم الطاغي مجرد زمزمة عاجزة تحاول دون جدوى أن تسود على هول الحضور المطلق للصمت الذي لا علاج له.

فالصمت هو نقطة الصفر المضاعفة بالنسبة إلى اللغة إنه صفرها الذي منه تبدأ (=منه أصلها) وإليه تنتهي (=وفيه مصبها)[340]. فهو يطرأ كالقطع والحد ولا يكاد من حيث هو كذلك أن يُصاغ بالكلام. إلا أن واجب المرء أن يصمت دون ما لا يستطيع قوله. وليس ذلك نهاية القول بل إن الوضعية تكون بالأولى دافعة إلا الإخلاف فنستأنف القول دائما. وفي المفارقة البسيطة المتمثلة في كون الإنسان ينبغي أن يتكلم على الصمت وفي نفس الوقت لا يستطيع أن يتكلم عليه كلامه على أمر آخر يتجلى الطابع المضاعف للصمت. فاللغة هي حركات الصمت وهي تسقط من جديد في الصمت. وأي إهمال مثلما يحصل في وصل سريع يؤول بصاحبه إلى الثرثرة. وبالذات فإن الكلام المسؤول فيه شيء يلامس طابع الصمت المضاعف.

إن الصمت يحيل إلى الكلام. إنه أحد مقوماته. وهو حده. فمن دون توقفات صامتة لا يمكن أن يحصل كلام. وكل كلام يحصل في الزمان يحيل إلى بدايته وغايته. إلى زمان سابق. وإلى زمان لاحق. ويوجد ذلك وراء حد اللغة والإنسان. والصمت هو في نفس الوقت منطق الكلام والفعل والقدرة الإبداعية. ففي الموسيقى والفن والشعر يصيب المعنى الكلام العادي بالصمم المعنى الذي يقسم به الكلام والفعل بصورة دائمة الأثر. وعند اللقاء بالموسيقى والفن والشعر يصبح الصمت فعلا ضروريا نشاطا مستطاعا لا يكون الحسم الجدلي في المحاكاة ممكنا إلا به. وبفضل عمليات المحاكاة يصبح بالإمكان الاقتراب من الآخر المتظاهر بالهدوء بالتجربة الجمالية المظهرة لنفسها: **الكلام ضد النسيان والذكر كمقاومة ضد صمت**

---

340 راجع كريستيآن ل. هارت نبرش: خطابة الصمت. محاولة حول ظل الكلام الأدبي فرنكفورت على الماين 1981.

ص.127) **ما انهار والنسيان بوصفه محاولة التخلص من التكرار المكره**. إن تجاوز الصمت يبدو تكوينا للشخص قد حصل في اللغة بفضل ما للشخص من أقنعة.

لا يزال الصمت كذلك نقصا في الذكر وتعبيرا عن النسيان والشقاء الفاقد للكلام. فلا شك أن العذاب الأبكم يمكن أن يكبت. لكنه لا يمكن أن يقتلع من الذاكرة بصورة نهائية بل إنه يتأكد في الغاية لكونه يأتي دائما بخليفة الآلام لتعبر في شكل أشباح يعيشها صاحبها حقيقي العيش. وإذن فالصمت مخزن لا مفر فيه من التكرار الملح. وقبل كل شيء فالجماعات تصمت ومنها تتكون الأفراد بالتذكر والتكلم. والنساء هن كذلك من هذه الجماعات الصامتة تاريخيا النساء اللاتي يمثل فقدانهن للكلمة تعبيرا عن الصمم والاضطهاد وسكوتهن فقدان للأفواه. لكن النساء رفعن اليوم أصواتهن وتغلبن على صممهن فبدأن يحددن bestimmen ويصوتن stimmen (والكاتب قد جمع بين الفعلين بالمطة الواصلة بين الحرف والجذع be-stimmen فتكون بنية هذا الفعل لا تقبل الترجمة بفعل واحد لأن قصد المؤلف الفعلين معا أعني المؤلف من المجرد «stimmen» والمزيد بـ«be»). وحتى يقطعن صمتهن كان لا بد من تذكر الألم الذي جعلهن تصبحن بكماوات. إنه عبارة عن الاستثناء الذي أنتج الإنسان بتوسط «الأنوثة» بوصفها آخَرَ الرجولة.

يحيل الصمت إلى النسيان. والنسيان يحيل إلى السر والاحتجاب. واللغة لا تنطق إلا بفضل علاقتها المتوترة بالصمت. وحيث يكون الصمت حصيلة النسيان يكون بليغا فيحتاج إلى تأويلية تفك رموزه. ونعلم ذلك فنجربه من كون الهدوء شكلا من أشكال الوجود تتلاقى فيه الأشياء اللامتجانسة ويبقى فيه التوتر والالتباس بينها محفوظا. وفي الصمت يعيد العالم والكلام والخطاب نظامها وفيه يتحول المعنى وينشأ تعقيد ملغز تحاول اللغة دون جدوى أن تعالجه إذ إن الهوة بينه وبين العالم لا يمكن أن يعدوها أحد. والتعقيد الملغز لا ينفتح إلا للغة وحركة المحاكاة التي للتكرار

والملاءمة.

وأخيرا فإن الصمت يحيل إلى العلاقة بين الحياة والموت. فإذا فاتت الحياة لم يبق وجود للغة ولا للصخب ولا للحركة بل يبقى الفراغ لا غير. وحيث لا وجود للوعي واللغة ينتشر الصمت الذي يغرق فيه الطفل «**المتوحد** (**المنطوي على نفسه**)» وغيره من الضحايا. إن حدود اللغة والخيال والإنسان وعالمه تكون كلها قابلة للتجريب. ولن يبقى أي جدوى أو مساعدة. ففي الموت يصمت حتى المعنى. وتنتهي كل تأويلية. وتوجد حدود لا يمكن تجاوزها وقطائع دائمة. كما يوجد خلاء الصمت الذي لم ينمُ ليصبح لغة. وحتى النهج التفكيكي الذي حاول أن يلجأ إلى النفي المضاعف بخصوص ما ليس في متناول العبارة بنفي لغوي للغة التي تُنفى هي بدورها لم يصبح في المقام الأول شفافا لأي شيء.(128)

تحديدات إبستمولوجية

وبداية من هذه الدراسات (الأناسية) توسعت التأملات الإبستمولوجية فآلت إلى التحديد المفهومي التالي. فمفهوم «**الأناسة التاريخية**» أصبح يستعمل علامة على جهود متجاوزة للاختصاصات متنوعة جهود تبحث بعد نهاية التزامها بمعيار أناسي مجرد في ظاهرات الإنساني وبناه. وبعدما فقدت الأناسة (التي موضوعها) الإنسان (أوروبيا ورجاليا وبصورة مجردة) قوتها المعيارية بدأت البحوث في الأناسة التاريخية التي يكون منطلق العمل فيها محاولة التفكر في التاريخية الذاتية. والأناسة التي تطورت بحكم ذلك لا تقدم بديلا من الأناسة الفلسفية ولا من الأناسة التاريخية في علم التاريخ ولا من الأناسة الثقافية أو حتى من أناسة العلوم الطبيعية. وهي كذلك لا تستعيض بالنقد التاريخي الفلسفي عن الأناسة بل هي تتوق إلى نموذج معرفي آخر وإلى نموذج آخر للإدراك لا يُحتاج في تفعيله إلى فن علمي خاص. فالبحوث في الأناسة التاريخية تهدف إلى درس التداخل بين الجسد والروح وبين الطبيعة والثقافة

وتترك عنانها لمبادئ المسألة المفتوحة ولما لا يقبل التأسيس وللمعقد والخارج عن المركز.

إن البحوث في الأناسة الثقافية توجد في مسافة التوتر «الفاصلة-الواصلة» بين التاريخ وعلم الإنسان. لكنها لا يستنفدها لا تاريخ الأناسة من حيث هو فن ولا مساهمة التاريخ من حيث هو فن في الأناسة. إنها بالأحرى تحاول أن تصل بين
(ص.129)تاريخية مناظيرها (وآفاقها) ومناهجها وبين تاريخية موضوعاتها. فالأناسة التاريخية هي كذلك تاريخية من وجهين سواء من حيث الموضوعات أو من حيث المناهج. فالتداخل بين تاريخية الإنسان والأناسة يخلق تعقيدا جديدا في إطاره تقع نقاط البحث المرجعية. وبناء معرفة الإنسان التاريخية وإعادة بنائها وتفكيكها كل ذلك لا يكون ممكنا إلا وهي في حركة دائبة. وينتج من هذه الوضعية الرأي القائل إنه لا يوجد أي مفهوم نهائي للإنسان.

ومن ثم فبحوث الأناسة التاريخية يمكنها أن تلخص حصيلة العلوم الإنسانية ولكن كذلك النقد الأناسي ذا التوجه الفلسفي التاريخي فتكون مثمرة لنوع جديد من طرح الأسئلة النموذجي. وفي اللب من جهودها يسود عدم استقرار الفكر الذي لا يمكن أن يهدأ. ولا تطلب هذه البحوث نظرية موحدة لمجال الأناسة. إلا أنها ينبغي أن تضع بنية صارمة لفكر الفروق والعلاقات وأن تعيد من جديد خطة العلاقة بين النظرية والتجربة العينية وبين التفكر والنقد.

ليست بحوث الأناسة التاريخية مقصورة على ساحات ثقافية محددة ولا على عهود جزئية. ويمكن لهذه البحوث خلال تفكرها في تاريخيتها وثقافيتها الذاتيتين أن تتخلص من المركزية الأوروبية للعلوم الإنسانية فتتركها خلفها تركها للاهتمامات العتيقة بالتاريخ لتفتح مسائل الحاضر والمستقبل فتوليها الأفضلية. وحتى إذا كانت هذه البحوث قد اقتصرت إلى حد الآن على مجال الثقافة الأوروبية فإن ذلك ليس هو كذلك لعلل مبدئية. وبخصوص عمليات العولمة المعقدة بات المطلوب

130)توسيع البحث إلى مجالات ثقافية أخرى.

في الإنسان

إذا كان ما يعلمه البشر هو ما يفعلونه فإن كل معرفة للعالم الإنساني تكون تفكرا في الذات (عودة على الذات). ومن ثم فيمكن الحصول على معارف من البحث في عوالم الحياة وعوالم الثقافة معارف تمدنا بإرشادات حول البشر وعلاقاتهم بالعالم وبذواتهم. والأمر في هذه العلاقات مع العالم ومع الذات ذو صلة بعلاقات فعلية ورمزية وخيالية تتمأسس في مجالات فعل اجتماعي وفي ممارسات ثقافية مختلفة. وإذا أردنا البحث في هذه المجالات الثقافية فلا بد من أساليب إجرائية مختلفة. فتارة يكون من المناسب أن نبحث في الكيفية التي يعالج بها الناس عوالم الإنسان الاجتماعية والثقافية بواسطة شواهد من اللغة والصور فيوسعون الطبيعة والواقع رمزيا. وفي ذلك يكمن في المقام الأول واجب الفلسفة وعلوم الإنسان. وطورا يكون من الواجب القيام بالبحث التجريبي العيني للمؤسسات الاجتماعية المادية والأنظمة الثقافية. وفي ذلك تتمثل بالأحرى رغبات العلوم الاجتماعية. أما في البحث الأناسي فيتم الوصل بين مجالات المهمتين. ويقتضي ذلك التوالج بين الفعلين والرمزي والخيالي من الظاهرات بما في ذلك «**الأشكال الوسيطة من الأفعال المتبادلة وأشكال الصراعات وكذلك آفاق قيمها ومعاييرها**»[341].

ويوجد تحد خاص يتمثل في أن الثقافة تأخذ بعين الاعتبار الإمكان بأشمل معانيه موضوعا وإطارا مرجعيا.

341 × هارموت بومه وبيتر ماتوساك ولوطار مولر: توجيه علم الثقافة. ماذا تستطيع؟ وماذا تريد؟ راينباك 2002 الطبعة الثانيةص 104. × راجع في هذا المضمار كذلك فريدريش كتلار: تاريخ ثقافي لعلم الثقافة منشن 2000.

ويقتضي ذلك بحثا أناسيا للشروط المركزية لحياة الإنسان في ثقافة الحاضر ذات الأشكال الكثيرة والمراكز المتعددة. فتعيين المحل الثقافي الذي يتوق إليه الإنسان وتشخيص الزمان ينتجان الوعي بالتاريخية المضاعفة وما يتصل بهما من عرضية الأحداث. وحتى العمل المكثف الذي تتعاون فيه عدة اختصاصات فإنه لن يغير من طابعها المتشضي شيئا. إلا أنه يمثل أرضية لبحث أوسع في التنوع الاجتماعي ومن ثم لتحسين فهم الذات وتفسير الثقافة لذاتها. فالبحث الأناسي في علاقات الإنسان بالعالم وبالذات علاقاته التي تضرب بعروقها في التاريخ والثقافة يوصل اليوم إلى معارف (ص.131)تضفي الغرابة على الكثير من أنظمة الوظائف العادية . وتؤدي مثل هذه التجارب إلى أسئلة ومراجعة تشكك في التاريخ كتاريخ تقدم وتاريخ ملاءمة وفي منطق مفهوم تحديد الهويات وفي مدى التأويلية وفي الذات المستفردة بمركزية تكوين ذاتها والعالم. ومثل هذا الموقف الشكاكي يؤدي إلى الوعي بالنسبية التاريخية والثقافية في المعرفة الأناسية. إلا أنه بخلاف النظرات السابقة فإن المعرفة الأناسية الأولية ليست نقصا بل هي تُعتبر مغنما. فقيمة هذا العلم هي نتيجة لطابع الإنسان اللامحدد مبدئيا ومع ذلك فانطلاقا منها ينتج الانفتاح على الآخر وعلى العلم الآخر وما يحصل عن ذلك من حركة نحو سبل للبحث تسمو بتعقيد المعرفة الأناسية.ويعني ذلك بخصوص هذه الوضعية أنه علينا أن نحاول القيام بكشف حساب حول ما حققه علم الأناسة في علاقات الإنسان بالعالم وبذاته وكيف تعينت في مجالات الأغراض الأناسية السبعة:

1-علم الكون

2-والعالم والأشياء

3-والأنساب والجنس

4-والجسد

5-ووسائل الاتصال والتربية

6-والصدفة والقدر

7-والثقافة أعني الأغراض التي عرضها متن التدريس للأناسة التاريخية[342].

1-علم الكون:

فبعد نهاية الإلزام الناتج عن أناسة المسيحية المعيارية فقدت نظرية الكون المسيحية أهميتها. وبصرف النظر عنها أمكن الجواب عن مسألة ما الإنسان؟ وكيف يفهم علاقة بالطبيعة؟ حتى لو كان ذلك لا يحدث الآن من دون الرجوع إلى العناصر الأربعة النار والماء والأرض والهواء. ففي الجدل الدائر حول البيئة وخلال المسائل المتعلقة بإمكانات تطور عالم قادر في المستقبل ما تزال العناصر الأربعة وحفظ الموارد تؤدي دورا مركزيا. ويصح نفس الأمر بالنسبة إلى فهم عالم البشر الذي تتمثل إحالته إلى الطبيعة جوهريا إحالة إلى العناصر الأربعة. ويؤدي علاجها إلى مسألة الحياة التي يشترك في تاريخها الطويل النبات والحيوان والإنسان والتي من دونها لا يمكن التفكير في علاقة الإنسان بالطبيعة.

2-العالم والأشياء:

يبدو أن وعيا شمل بالتدريج المعمورة كلها وفي إطاره تغيرت التصورات حول علاقة الإنسان بالعالم تغيرا جوهريا. فمن ناحية أولى حصل في إطار العولمة
132. الاقتصادية والثقافية تنميط للعالم تنميط نمت ضده مقاومة شديدة جعلت التعامل مع الغيرية أحد أهم مهام الحياة المشتركة بين البشر في المستقبل[343]. وتصبو هذه الوضعية إلى أخلاق شاملة يكون لها تأثيرات فعلية على صوغ الإنسان لمجتمعاته

342 راجع فولف: في الإنسان نفس المرجع.

343 راجع كريستوف فولف وكريستين ماركال (نشر): العولمة كتحد للتربية. نظريات ومبادئ عامة ودراسة حالات. مونستار من بين أخريات 2002.

ومؤسساته[344]. ومع نشأة وعي شامل مفصل التنوع حصلت تغيرات مذهلة في علاقة الإنسان بالمكان والزمان والحركة والانتقال والمدينة والبيت فغيرت الحياة اليومية تغييرا دائما.

3- الأنساب والجنس:

في زمن صارت فيه فردية الإنسان وذاتيته في مركز الاهتمام يستطيع البحث الأناسي التاريخي أن يستكمل هذه المنظور بأن يشرح ما بينها وبين الأنساب والجنس من ترابط. ومن هذا المنظور تؤدي مسائل التكاثر وعلم الجينات ومسائل الجنس وعلاقات الأجيال بعضها بالبعض دورا مركزيا. فحياة الإنسان تنمو خلال علاقات الأجيال وهي منطبعة في العلاقات الأسرية المختلفة[345]. وهو ما يؤدي إلى أشكال تاريخية وثقافية غير متجانسة يدرك فيها الإنسان نفسه ويفعل من حيث هو ذكر وأنثى أب وأم أهل وأطفال.

4- الجسد:

وهنا أيضا يوجد جسد الإنسان في المركز بمعانيه المختلفة وكذلك بقطوعه التي تسهم في فهمه بفضل البحث في النظام الجيني وفي المخ. وفي صلة مع جسد الإنسان فإن دلالة الحركة والجلوس والإشارات وكذلك الأحاسيس والانجذاب والوقاحة كانت موضوع بحث. فالجسد يرى بوصفه لغزا يطرح تكوينُه العضوي وتشكيلُه الثقافي العديدَ من الأسئلة. ويتبين في نفس الوقت أنه في المركز من علاقة الإنسان بالعالم وبذاته وهو يمثل تحديا دائما للبحث الأناسي.

---

344 راجع إمانيوال ليفيناس: في ما بيننا. محاولات للتفكير في الغير منشن 1995. × تسيرفاس: نظرية الأخلاق نفس المرجع.

345 راجع ليباو وفولف: الجيل نفس المرجع.

5-وسائل التواصل والتربية:

إذ كون وسائل التواصل تؤدي دورا مركزيا في إدراك العالم أمر لا نزاع فيه. وقد تبين ذلك منذ الانتقال من الشفوية إلى الكتابية عند اليونان القديمة وفي العصر الوسيط المتأخر وفي الكثير من بلاد العالم الثالث التي لا زال فيها تحقيق «التربية للجميع» مطلبا مهما[346]. وبالإضافة إلى المتكوب تؤدي وسائل الاتصال والأنواع (133.ص) الجديدة منها دورا خاصا. وبمعنى أشمل تنتسب الصورة واللغة والعدد والرموز إلى وسائل تشكيل العالم والذات. وفي التعامل مع وسائل الاتصال ذات الأنواع المختلفة بدأت عمليات التربية التي ينمي فيها البشر فرديتهم ويصوغون بها هويتهم. فالتربية تتحقق بالأفعال وبالعمل وبعمليات الذكر. إنها تتحقق في التجارب وفي المدرسة وفي التعليم كما في عالم العمل.

6- الصدفة والقدر:

وبخلاف ما يراه أصحاب النزعة البنائية فإن بحث الأناسة التاريخية ينطلق من كون الإنسان خلال بناء رؤيته للعالم ولذاته له في الحقيقة الكثير من الإمكانات إلا أنه مع ذلك يكتسف بالتجربة أن الكثير من الأفعال وإمكانات الأفعال تعارضه وهي إمكانات ليس له عليها إلا القليل من التأثير. بل لا يكاد يكون له شيء منه. ومن ذلك الجمال والحظ والمرض والصحة والحصر (القلق الوجودي) والعنف والحرب والسلام والشر والموت. أما كيف يكون إدراك الإنسان لهذه الظاهرات والأحداث وهل يدركها بالأحرى كصدفة أو بالأحرى كقدر فذلك أمر يرتهن في كل حالة

346 × راجع اليونسكو: التربية للجميع. هل العالم بخير ؟ باريس 2002. × اليونسكو: الجناسة والتربية للجميع. القفزة النوعية باريس 2003.

بصور العالم والإنسان.

7_الثقافة:

انطلاقا من مفهوم واسع للثقافة ذي علاقة بكل ما ينتجه الإنسان ينبغي أن نجعل غرضا للتأمل كذلك بعض المسائل التي لم تستوف حقها من البحث ومنها الرغبة والخيال والدين والغيرية والأسطورة واليتوبيا والسر واللعب والشعائر والأعياد وكذلك الموسيقى والمسرح. وبصورة أكبر مما عليه الأمر في الأقسام الأخرى فإن الأمر يتعلق في هذه الأغراض بدور الخيال والمخيال في إنتاج الإنسان.

ففي ما وصفنا من مجالات البحث التاريخي الأناسي يتم فحص مركبات غرضية يصبح بحكم تعقيدها العلاج المتجاوز للحدود بين الاختصاصات أمرا ذا معنى. ومع ما نكتسبه من معارف في كل مجال غرضي توضع عدة مسائل بحيث ينمو معها في نفس الوقت مقدار ما ليس بمعلوم. وهو ما يؤدي إلى الاعتراف بأن الإنسان لغز بالنسبة إلى ذاته وأن علمه مناظري وهو مؤقت وأنه لهذه العلة لا قرار له عند نفسه وأنه لا وجود لمفهوم نهائي للإنسان وأنه لا يمكن أن يوجد مثل هذا المفهوم بصورة مبدئية. ص.134)

وبالتالي فالأناسة التاريخية لا تعني مجالات لموضوعات منغلقة على نفسها بل هي بالأولى تتميز بمسائل وأساليب نظر مشتركة. وفي الوضعية الحاضرة لنمو العلم يمثل هذا الأمر امتيازا يسهم في اكتشاف مسائل وأغراض جديدة ويعالجها بمناظير جديدة. وفي هذه الوضعية كذلك يؤدي قصد البحث وانتخاب الأغراض والوضعية المادية والقرارات حول التمشي المنهجي دورا مهما.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق

بخلاف الأناسة الفلسفية التي تستهدف المعارف المميزة للإنسان تنطلق بحوث

الأناسة التاريخية من تاريخية بحوثها وثقافيتها المضاعفة فتتحدد تارة بتاريخية الحاضر وثقافيته وطورا بوضعية الباحث التاريخية والثقافية. وكثيرا ما تجدّ بفضل البحث في أغراضها لتقدم مساهمة في تأويل الذات وتحقيق فهم الحاضر لذاته. ويمثل جسد الإنسان منطلق الأناسة التاريخية وهو يمثله بالأولى بخاصيته التاريخية والثقافية أكثر مما يمثله بما يفصله عن الحيوان

وإلى جانب مسائل الجسدية والحسية تتجه بحوث الأناسة الثقافية كذلك إلى أغراض لا يكاد يوجد علم مختص بها مثل النفس والمقدس والجميل أو الحب. ويتعلق الأمر في ذلك بأغراض أدت دورا كبيرا في الثقافة الغربية. ومع ذلك فبحثها العلمي يصطدم بحدود. فالكثير من البحوث تستهدف إعادة بناء ظاهرات ثقافية تخضع لعمليات تغير قوية. وفيها يتعلق الأمر ببحث أثري أعني ظاهرات حفرية متشضية. وفي حدود كون الظاهرات المتصلة بهذه الأغراض غالبا ما تكون متعلقة بتجارب متعة فإن هذه البحوث تصحبها نغمة حزن لا يكاد المرء يستطيع تجنبها.

س.135) إن البحوث في الأناسة التاريخية تمدنا بمساهمات مهمة بالنسبة إلى علوم الثقافة. وقد كانت في المرحلة الأولى بحوثا استكشافية قليلة المناسبة للبحوث التجريبية العينية. وقد كان التناسق مع مسائلها وأغراضها تغلب عليه بالأحرى الوجهة الفلسفية. وخلال مجرى الزمان تغيرت هذه الوضعية. وهكذا فاليوم يوجد الكثير من البحوث التجريبية العينية. فالنسبة إلى بحوث الأناسة التاريخية لا بد من منهج متنوع يكون في إطاره العمل المشترك لعلاج المصادر التاريخية والتجارب الأثنوغرافية والتفكر الفلسفي مؤديا لدور مهم. والكثير من البحوث في الأناسة التاريخية متجاوزة للحدود بين الاختصاصات ومتجاوزة لحدود الأوطان وبوصفها أشكالا جديدة من البحث في التاريخ الأوروبي فهي تمدنا بمساهمة كبيرة في تطوير الهوية المشتركة والولاء للوحدة الأوروبية. وحتى لو اقتصرت إلى حد الآن على التوجه إلى تاريخ الثقافة الأوروبية -وقد حصل أخيرا على الأقل في وعيها المتزايد بتوجهها المتمركز على أوروبا- فإنها

تقدم للبحوث في الأناسة الثقافية مناظير وآفاق هي من حيث المبدأ ذات دلالة بالنسبة إلى الثقافات الأخرى.

الباب الثاني
مجالات الأغراض في الأناسة التاريخية

الفصل السادس: الجسد بوصفه تحديا

ص.137) بعد نهاية الأناسة المعيارية أصبح الجسد اليوم مركز البحث الأناسي. وهذا البحث يواجه صعوبة بسبب كون الجسد الإنساني لا يمكن الوصول إليه مباشرة بل إن الوصول إليه لا يكون إلا بأحوال مختلفة. فتوجد بذلك أشكال مختلفة من التعبير والعرضِ والتمثيل. ونظرة على التاريخ وعلى الثقافات الأخرى تبين أن الجسد الإنساني قد أُدرك وعِيش وأُوِّل بصور شديدة الاختلاف.

وطيف المناظير والآفاق التي حصلت في ذلك شديدة الثراء وتبين إلى أي حد كبير بلغ التوسع الاجتماعي والثقافي في ربط صور الجسد بالقوة والاقتصاد والسياسة الحيوية[347].

347 × راجع حول تاريخ نظرية الجسد من بين آخرين ميشال برنار: الجسد الإنساني ودلالته الاجتماعية. الأوهام والأسطورة فيسبادن 1980. × كلاوديا جاركه (نشر): إن لي جسدا منشن 1981. × ديتمار كامبار وكريتوف فولف (نشر): عودة الجسد فرنكفورت على الماين 1982. × ولنفس المؤلفين (نشر): الجسد الآخر برلين 1984. ولهما كذلك (نشر): زوال الحواس فرنكفورت 1984. × ولهما (نشر): تحولات شكل الجسد. آثار العنف في التاريخ برلين 1989. × بربرا دودن:

إن نماذج الأناسة التي عرضت إلى حد الآن تتضمن تصورات للجسد غير متجانسة. فمفهوم الجسد الذي طُور بالاستناد إلى قاعدة نظرية التطور والأناسة الفلسفية يختلف عن تصورات الجسد في علم التاريخ ذي التوجه الأناسي وفي الأناسة الثقافية وفي الأناسة التاريخية. فإذا تعلق الأمر في الحالتين الأوليين (نظرية التطور والأناسة الفلسفية) بجسم النوع الإنساني فإن الخصوصية الثقافية للجسد الإنساني واختلافه يمثلان في النماذج الثلاثة الموالية (علم التاريخ الأناسي الاناسة الثقافية والأناسة التاريخية) مركز الاهتمام. س.138)

التاريخ تحت البشرة. طبيب «عبوس» وحريفاته حوالي سنة 1730 شتوتجارت 1987. × ميشال فاهر من بين آخرين (نشر): شذرات في تاريخ الجسد الإنساني المجلدات1-3 نيويورك 1989. × بربرا م. ستافورد: نقد الجسد. تصوير اللامرئي في فن عصر التنوير وطبه كيمبردج ماساتشوساست من بين آخرين 1991. × برونوا ويسمان وفرنسوا ريبس: الفلاسفة والجسد باريس 1992. × طوماس ألكماير: الجسد والمراسم التعبدية والسياسة. في دين العضلات بيار دو كوبرتان نحو منظرة السلطة في الألعاب الأولمبية 1936 فرنكفورت على الماين وأخريات 1996. × مايك فاذرستوون ومايك نابورث وبريان س. تورنار (نشر): الجسد والعملية الاجتماعية والنظرية الثقافية لندن وأخريات 1991. × بازي فالك: الجسد المستهلك لندن وأخريات 1994. × بول فيريليو: غزو الجسد. في الإنسان المتجاوز نحو الجسد مفرط الإجهاد (منهك) منشن وأخريات 1994. × جوديت باتلر: جسد الثقل. حدود الخطاب التي للجنس برلين 1995.× فريتيوف هاجار (نشر): جسد-فكر برلين 1996. × فلوريان روتتسار (نشر): مستقبل الجسد ورد في منتدى الفن 132 -133/ 1996. × إليزابات لست وإرفين فيالا (نشر): البدن والآلة. والصورة. وخطاب الجسد عند المحدثين وما بعد المحدثين فيانا 1997.× أمبارتوا جاليمبارتي: حجج الجسد باريس 1998. × كلاوديا بنتين: البشرة- تاريخ الأدب. صور الجسد- وخطاب الحدود راينباك 1999. × داود لو بروتون: أناسة الجسد والحداثة باريس 2000. ×جيل بوتش ودومينيك شوفي (نشر): الجسد الذي فاضت كأسه. نظرات أناسية باريس 2000. × كلاوديا بنتين وكرستوف فولف (نشر): أجزاء الجسد. تشريح ثقافي راينباك 2001. × هنس بلتنج وديتمار كامبار ومارتين شولتز (نشر): أي جسد ؟ سؤال في التمثل منشن 2002. × لودجر شفارته وكريستوف فولف (نشر): الجسد والحق. الأبعاد الأناسية لفلسفة الحق (القانون) منشن 2003.

نماذج الأناسة والجسد.

وتعني البحوث في التطور والتأنس Hominisation[348] زمانية الجسد الإنساني كما تعني ارتباطه بتاريخ الحياة والأرض. فالجسد الإنساني حصيلة لعمليات تطورية غير قابلة للمجرى العكسي عمليات تعود إلى بداية الحياة التي تُفهم نشأتها كنتيجة للانتظام المادي الذاتي. ولجسد الإنسان أصل مشترك مع كل الأنواع والأصناف المعروفة وهو شكل له رتبة معينة في ترتيبها وهو ذو قرابة معها كما أنه حصيلة هذه القرابة وهو كذلك ثمرة التبادل بين تطور الحياة ونموها في عملية التطور. ولقوى الحفظ والتجديد والتكيف والتخصص في تكوينه وتطوره أهمية مركزية. ففي المركز من تطور الجسد توجد التواليف الجينية والانتخاب الطبيعي وكذلك التفاعل اللطيف بين الانتخابين الداخلي والخارجي. إن تطور الفقريات منذ 200 مليون سنة وتطور أنواع الرئيسات منذ 80 ملون سنة يمثلان المفروضتين الشارطيتين لتكوينية الجسد الإنساني. فما وجد في رامس بالحبشة من بقايا القرد راموس الأرديبيتيكوس راموس Ardipithecus ramus والتي تسمى الجماعات القريبة من الإنسان عمرها حوالي أربعة ملايين ونصف المليون سنة. وقد عاشت شبائه الإنسان Hominidenهذه على الأرجح في نواحي هامشية من الغابات الماطرة في خط الاستواء حيث تعيش كذلك سلالات الإنسان-القردMenschenaffe التي تفرع عنها شبائه الإنسان. ويمثل تكون جسد شبائه الإنسان نقطة انطلاق لتطور ما قبل الإنسان Vormensch الذي

348 راجع الفصل الأول ×وكذلك خاصة فرتز م.فوكيتتس: التطور. نمو الحياة منشن 2000. × فريدمن شرنك: بداية (زمن) الإنسان (الباكر). الطريق إلى الإنسان العارف منشن 2001 الطبعة الثالثة. × أندري لو روا جوران: اليد والكلمة. تطور التقنية واللغة والفن فرنكفورت على الماين 1980. × إدجار موران: لغز الإنساني. مسائل أساسية لأناسة جديدة منشن 2003.

كان ذا رجليت وينتقل بالتسلق والذي كانت جمجمته وعظم مخه شبيهين بما عند الإنسان الحالي. لكن أطرافه لا يكاد التمييز بينها وبين أطراف الإنسان العارف Homo sapiensيتم إلا بجهد جهيد. ولما كان ما قبل الإنسان هذا لا يزال فاقدا لانتاج الآلات واستعمالها فإنه كان محتاجا إلى أضراسه لتحويل غذائه. وفي حين تكون المشي القائم عند ما قبل الإنسان نمت عند الإنسان الأصلي Urmensch مع استعمال الحجارة بالتدريج ثقافة الآلات التي بفضلها تطور التكيف مع المحيط واستقلال متنام عنه. ونشأ نظام الاغتذاء بالأكل من كل شيء.
ص.139)وعند الإنسان الحاذق (سريع التكيف) Homo habilis المنتسب إلى الإنسان الأصلي تكون المخ ومراكز اللغة وطالت مدة الاستعداد للحمل عند الأنثى. وقد أدى هذا التطور إلى العلاقات الزوجية وتكثيف التواصل الاجتماعي وتربية تدريجية للاستعداد إلى تقاسم العمل بين الجنسين وتجويد العناية بالاطفال ثم لاحقا بداية من الإنسان الأصلي أصبح للثقافة تأثير قوي في تطور جسد الإنسان وتشكيله.

وعند الإنسان الأول والإنسان القائم Homo erectus حصل خلال ما يقارب من مليوني سنة تعاظم في المخ وتحسن نوعيان معتبران. ومن ثم نتجت قدرة يد الإنسان على دقة الإمساك بالأشياء ونشأة ثقافة الآلات. وقد أدت هذه العمليات إلى إنتاج أفضل للغذاء وإلى زيادة الاستقلال النسبي عن المحيط. فالصيد واستعمال النار شجعا على تقسيم العمل بين الجنسين. ومع تحرير اليد ونمو المخ تطورت إمكانات اللغة والثقافة. فكانت النتيجة أشكالا متنوعة من الهجرة.

وفي حين نشأ إنسان النياندرتال في أوروبا منحدرا من الإنسان العارف القديم المتأخر نشأ الإنسان العارف (العارف) Homo sapiens ، sapiens) في إفريقيا على الأرجح في نفس الوقت ومن ثم تطور جسد الإنسان الحديث. ورغم أن الإنسان النياندارتالي له بعد ملكة تخيل متطورة فإن الإنسان العارف (العارف) تفوق عليه في كل الميادين. ويتمتع الإنسان الحديث بالقياس إلى وزن الجسد بحجم مخي

أكبر وبجهاز عظمي وعضلي أقل إهدارا للطاقة وخصبا أكبر ومائتية الأطفال عنده أقل. كما أن له قدرات ثقافية مشجعة لطور من الحياة متطورة أكثر. فمن ذلك أن له تقنية آلات متطورة وأجود يستطيع بواسطتها أن يستغل موارد المحيط بصورة أنجع. إن جسد الإنسان العارف (العارف) حصيلة لتطور تشريحي متعدد الأبعاد انطلاقا من تبادل التأثير بين عوامل بيئية وجينية ومخية واجتماعية وثقافية.

(140.ب وعلى أساس مفهوم الجسد هذا ذي النشأة التطورية نما مركزا ثقل في العقود الأخيرة يخصان البحث في الجسد وتم التركيز فيهما في كل مرة على جزء من الجسد وكلاهما يصطدم بمصالح عامة قوية. ويتعلق الأمر في هذه الميادين ببرنامج الجسد الوراثي Genum-Körper لعلم الجينات وببرنامج «مخ-جسم» Gehirn-Körper للبحث في المخ البرنامجين اللذين سنعرض بإيجاز أهميتهما الأناسية.

فبعد إحصاء التواليف الممكنة عند الإنسان للأس الأربعة من الـ«د.ن.أ» أي الجوانيم والسيتوزين والأدنين والتيمين DNA-Basen : Guamin، Cytosin، Ademin Thymin وبعد تحديد أنساق تواردها وتحديد خارطة العبارة الوراثية للإنسان توجه البحث إلى ترتيب العلامات الجسدية والروحية المميزة لأنساق التوارد في الـ« د.ن.أ.» ومن ثم تحديد العلاقة بوظائف الجينات. وعندما تنجح هذه العملية يصبح النص الأصلي Urtext للإنسان قابلا لفك نظام توليفته Entschlüsselung النص الذي نفترض أنه «يتضمن كل المعلومات حول الوظيفة الجينية للعمليات النفسية والفزيولوجية العاملة في الإنسان. ويعتبر فك نظام التوليفة قابلية الإنسان للسمو على الحدود التي وضعتها له طبيعته التي كانت قدرية ولم تكن في متناوله ليرتفع فيكون ذات نفسه (=سيدا عليها) »[349]. وبفضل هذا العلم

349 أندرياس لوش: مشروع النظام الوراثي والمحدثون. تحليلات اجتماعية لخطاب أخلاق البيولوجيا

يأمل الإنسان في أن يصبح قادرا على استعمال تشخيصات طبية للاحتمالات المرضية وعلى استخراج إجراءات علاجية. وإمكانية الانتخاب النوعي والتربوي بالاستناد إلى المعلومات الصحية وكذلك حصر الإنسان في كونه حاملا للمعلومة الجينية وموضوع مصالح اقتصادية ستكون بينة للعيان وتتحول إلى موضوع جدل خلقي وسياسي. وقد أدت مسائل تقويم النتائج التقنية و أخلاق الحياة Bioethik [350] إلى اتفاقية حول أخلاق الحياة ومنع الاستنساخ في مجلس النواب الأوروبي وإلى تحديد تعليمات التسجيل الجيني في الوحدة الأوروبية.

وفي المناقشات الدائرة حول هذه المسائل «**أُسِّست ثنائية بين الطبيعة والثقافة فصلت المصالح العلمية الطبيعية لمشروع البحث العلمي في الزاد الوراثي عن تبعاته الاجتماعية. وكأثر لهذا الفصل تحدد تقويم الحظوظ والمخاطر لتحليل الزاد الوراثي على النتائج السياسة والقانونية والاجتماعية**»[351]. فما ينتسب إلى تحليل الزاد الوراثي اعتبر بحثا في المبادئ الأساسية لمعرفة الطبيعة واستثني من كل مناقشة سياسية أو خلقية. لكن مجال تقنيات الجينات والتوالد منها بالذات جعلت خاضعة
ص.141) إلى المراقبة السياسية. وكون هذا الفصل يريح الضمير العام أمر واقع وأنه ليس بالأمر الذي يمكن أن يصمد يتبين من إنتاج (المخابر) كائنات حية مؤلفة مثل القرد الجيني «**أندي**» الذي يتضمن جينا إضافيا يكون على أساسه فيما يبدو ذا لمعان فسفوري في الظلمة. وفي خلال ذلك تم الحصول في **كوريا** على خلايا جنينية أصلية بالاستنساخ. وبالنسبة إلى الذين يشجعون مثل هذه الأعمال فإنهم يعتبرون مثل هذه المحاولات فاتحة لإمكانات علاجية كبيرة ذات مدى طويل. أما المعارضون فإن الأمر عندهم قد

فرنكفورت على الماين من بين أخريات 2001 ص. 12.

350 راجع كورت: أخلاق الجينتيك. مشاكل تقننة التوالد الإنساني راينباك 1987.

351 لوش نفس المرجع ص.17.

بلغ هنا إلى حد غير مقبول[352]. والمناقشات المتصلة بهذه المحاولات حول استنساخ الخلايا الأصلية الجنينية لأغراض علاجية تبين كم هو صعب في العلم والسياسة إغفال مثل هذه الأعمال التي هي ممكنة للإنسان تقنيا. فهذه المسائل المترابطة التي يدور حولها النقاش تفتح إمكانية التدخل في الأسس العضوية للإنسان والتلاعب بها هذا الضرب من التلاعب بحيث إنه رغم كل التخوفات الدينية والخلقية والسياسية يمكن أن يؤدي إلى انتاج ما لا نعلم على المدى الطويل آثاره الجانبية التي تبقى غير قابلة للتوقع.

وبخلاف المبالغة في التوكيد على الحتمية الجينية فإن البحث في المخ يثبت **«أن الجينات ليست أبدا عاملة بمفردها بل هي مندرجة دائما في محيط وأنه توجد علامات من المحيط تنتخب المعلومات الجينية فتجعلها تشرع في الفعل وأنها بما لها من سلطان تنظم التطور من البويضة إلى الكيان العضوي... فتتحقق عملية ذاتية التنظيم يحملها جدل متصل بين الزاد الوراثي والوسط المحيط فيودي إلى صوغ بنى متزايدة التعقيد»**[353]. ويتكون المخ في هذه العملية فيكون **«كنسق شديد النظام التوزيعي... وفيه يتوزع عدد لا يحصى من الوجوه الجزئية للعلامات الواردة عليه فتعامل معها بالتوازي. وفي الحقيقة فإن كل المراكز تكون مع بعضها البعض... في تبادل التأثير الكثيف لكنه من غير البين بإطلاق كيف يتحقق مثل هذا التوازي في النسق المنتظم بحيث تصوغ خطاطة لصورة متناسقة من عالم الإدراك فتكون بكاملها ذات سلوك هادف»**[354].

ومن ثابت الأمر أنه تقع قفزة نوعية في تطور مخ الإنسان على أساس ما تقدم

352 راجع بخصوص حال الوقائع ونقده تقرير هارتموت فيفتزار: لب الإنسان ورد في دار تاجس شبيجل2004.2.14 ص.2.

353 فولف زنجر: الملاحظ في المخ. محاولات في البحث في المخ فرنكفورت على الماين 2002 ص.44 والموالية.

354 زنجر نفس المرجع ص.31 والموالية.

من تكون الحواس بعد الولادة وهي قفزة تعتبر عملية انتظام ذاتي. «**وعملية الانتظام الذاتي هذه-أعني العمل المتبادل بين العلامات الواردة من المحيط والجينات- يحددها الآن فجأة قالب نشاط يغلب عليه طابع المحيط... فخلايا الأعصاب تكون زمن الولادة أساسا قد وضعت في مكانها لكن المخ تبقى فيه بعض المجالات المحددة غير متواصلة. ويصح ذلك خاصة على قشرة المخ.** (ص.142)

فالكثير من الوصلات لم تتم بعد. لكن قسما كبيرا منها يتم القضاء عليه بعد وقت قصير. فيتحقق بناء مستمر للوصلات العصبية حيث لا يبقى مما أعد من الخلايا إلا الثلث تقريبا... ويعني ذلك أن تكوين البنية الوظيفية لقشرة المخ تتأثر إلى حد كبير بعلامات الحواس ومن ثم بالتجربة.»[355]

ويتبين ذلك مثلا من كون البصر ينبغي أن يُتعلم في سن مبكرة. وعندما لا يحصل ذلك في الزمن المناسب كالحال مثلا عند المولودين عميا فإنهم لا يستطيعون اكتساب القدرة على الرؤية لاحقا. كما أن اللغة الأولى ينبغي أن يتم اكتسابها في مدة زمنية ثابتة يحددها المخ والجسم.

إن نمو الملكات المعرفية العليا يبدو ثمرة لتطور قشرة المخ التي لا يتجاوز سمكها ملمترين اثنين. وهي طبقة متنوعة يوجد في الملمتر المربع منها ما يقرب من 40000 خلية عصبية (=عصبون) كل واحد منها يتصل بما يقرب من 20000 خلية ويتلقى من الكثير منها الكثير من المعلومات. والعجيب في الأمر أن هذه البنية حافظت خلال التطور على نظامها الداخلي دون تغير. ومن ثم فقشرة دماغ الفأر مثلا لا تكاد تختلف من حيث البنية عن قشرة دماغ الإنسان. ولهذا تأثيره على تقويم العمليات التي تتكون خلال وظائفها الجديدة فـ« **بخلاف ما يحدث في الأنظمة التقنية لا يوجد فصل ممكن في المخ بين الجهاز الصلب Hardware والجهاز اللين (الناعم) Software . ففي المخ يتم إثبات برنامج عمل الوظائف حصرا بواسطة قالب وصل الخلايا العصبية. وإذن فالبنية الشبكية هي البرنامج في آن. والخوارزميات**

355 زنجر نفس المرجع ص.46 والموالية

التي يعمل بها المخ لم تكد من ثم تتغير خلال التطور. لكنها أضيفت لها مساحة أكبر. ويعني ذلك أولا أن ما يقدمه المخ من إنجازات تحويلية ينبغي أن تكون من طبيعة عامة وثانيا أن تكرار هذه العمليات التي هي مبدئيا نفس العمليات ينتج وظائف مختلفة كيفيا»[356].

143.)ويفهم البحث في المخ بوصفه بحثا متعدد الاختصاصات في المبادئ العامة خاصيته المميزة هي **«التسليم بعدم العلم والاعتراف بالقيمة الذاتية للمعرفة وأخيرا الصبر على قطع الطريق التي لا تعين (مسبقا) الهدف الذي توصل إليه»**[357]. وانطلاقا من هذه الوضعية يمكن للبحث في المخ أن يحيل إلى كون الذاتية Subjektivität مرتبطة بحال نمو محددة للمخ وأنها تحقق الوعي بالذات Selbstbewusstsein وتجعل التواصل مع الخارج عندئذ ممكنا وأنها تفترض القدرة على **« صوغ نموذج ذهني للوضعيات التي يمكن أن ينتجها أي مخ آخر أعني بناء «نظرية الذهن theory of mind »**[358]. والبحث في المبادئ العامة بهذا النحو من التصور يسهم في تزايد تعقيد المعرفة الأناسية عندما تبين مثلا بأية آليات ينشأ العلم عند الإنسان: **« إن التطور الذي يخزن العلم عن العالم في الجينات ويعبر عن هذا العلم في نموذج النوع في كل مخ ناضج ثم ما يكتسب من علم تجريبي خلال تكوينية الفرد المبكرة وكذلك العلم الذي يظهر في تغيرات البنى -الذي ينبغي من جهة أخرى تمييزه عما هو محدد بالجينات- وأخيرا غيره من المعرفة الحاصلة خلال التعلم الذي يعبر عن نفسه في التغيرات الوظيفية لفاعلية الوصلات سابقة التدعيم»**[359].

إن المخ نظام نشط يطور الفرضيات ويبحث عن حلول المشاكل[360]. وحتى

---

356 زنجر نفس المرجع ص.64.

357 زنجر نفس المرجع ص.19.

358 زنجر نفس المرجع ص.73.

359 زنجر نفس المرجع ص.95.

360 راجع جرهارد روت: من منظور المخ فرنكفورت على الماين 2003. × لنفس المؤلف: الإحساس

عندما تغيب المثيرات الخارجية فإنه ينتج باطراد قالب إثارة مناوسة ذات تعقيد كبير. فلكأنه ينبغي أن نتصور «المخ كنظام موزع ومنظم وعالي النشاط ينظم نفسه بدلا من الخضوع في وظائفه إلى سلطة تقويم مركزية وسلطة قرار و(أن نتصوره) كنظام يتضمن مجالات التنسيق بصورة متساوية في موضعية وصلاته وفي البنية الزمانية لقالب نشاطه. وهو لا يكتفي بمعرفة كيف يعبر عن علاقاته حول تلاقي وصلاته التشريحية بل وكذلك تنسيقه الزماني لقوالب التفريغ الكهربائي. كما لا يكتفي بالجمع بين المضامين بصورة صريحة في عصابين عالية الاختصاص بل هو يستطيع كذلك تمثلها بصورة ضمنية في مجموعات حركية متعاونة. وأخيرا فإنه بالاستناد إلى قاعدة علمه السابق يصوغ فرضيات ثابتة حول العالم المحيط به. وبذلك تكون له المبادرة بدلا من أن يكتفي برد الفعل على المثيرات. وهكذا فالنظرة الجديدة التي يقوِّم بها مخنا أمثاله تطابق موقفا بنائيا»[361] (ص.144).

إن تنويع تصور المخ إلى هذا الحد وجعله متكثر الوجوه[362] لم يتمكن من منع البحث في المخ ومن رد تعقيد الجسد الإنساني إلى المخ. فهذا الرد بيِّنٌ بوضوح مثلا في مسائل تتعلق بكيفية حصول عمليات نفسية وفكرية أو بالعلاقات بين الذات الاجتماعية والمجتمع. وكالحال في كل بحث نشأت مع تزايد المعرفة مسائل دائمة الجدة ومعها مواطن من عدم اليقين تخفيها في غالب الحالات حركات البحوث الحماسية الهادفة إلى جلب انتباه الرأي العام.

فإذا تعلق الأمر في بحوث التطور والتأنس وكذلك بحوث الجينات والمخ بمعارف عامة حول جسد الإنسان فإن الأناسة الفلسفية تستهدف علاج الطابع الخاص

والفكر والعمل فرنكفورت على الماين 2003.

361 زنجر نفس المرجع ص.111.

362 راجع بيتر جولد وأندراس ك. أنجل (نشر): الإنسان من منظور علوم المعرفة فرنكفورت على الماين 1998. برنار أندريو: بشرة المخ. فينومينولوجيا المعرفة وعلم حياتها منس 2002.

لجسد الإنسان وفروقه في اختلافه عن جسد الحيوان أعني جسد غيره من الأنواع الرئيسات وفهم أهميته في فهم الإنسان لنفسه[363]. وفي هذا المضمار ينطلق **بلاسنار وشلر** من درجات بناء الحياة. وبخلاف النبات فإن جسم الحيوان وجسد الإنسان لهما مركز يمكنهما من النقلة في المكان. والتموضعية المركزية تمد الإنسان والحيوان بإمكانية المواجهة مع المحيط في شكل يقسمه إلى أشياء ومن أن يفعل فعلا تلقائيا (من تلقاء النفس أي فعلا حرا). وبخلاف الحيوان فإن جسم الإنسان يمكنه من أخذ مسافة منه وأن يتخذ موضعا خارج المركز. فتحصل من ثم ثلاثة شروط:

1 -فالجسد الإنساني يكون تارة محددا بحال الجسد المملوك وفيها يعيش تجربة المقابلة مع العالم الخارجي.

2 -ثم هو طورا يعيش تجربته بوصفه الجسد الوجود الذاتي وفيها يعيش بتوسط وجوده نفسه وحياته الباطنة.

3 - وأخيرا فإنه يمكنه من أن يتخذ نقطة نظر غير حقيقية موجودة خارج ذاته يمكنه منها أن يدرك ذاته انطلاقا من الوضعيتين الأخريين كلتيهما وأن يدرك تبادلهما الأدوار.

وهذه البنية التي يتميز بها الجسد الإنساني تطابق تجربة العالم من حيث هو عالم خارجي وعالم باطني وعالم معية. وبخلاف هذه التصورات ينطلق **جيلن** من خاصية النقص التي يتصف به الجسد الإنساني الخاصية التي تجعل الإنسان «معوقا تجبره قواه السامية» على استكمال ذاته بفضل العمل. وفي رأيه فإن ما يميز الجسد

363 راجع الفصل الثاني وكذلك خاصة ماكس شلر: منزلة الإنسان في الكون الأعمال الكاملة الجزء التاسع بارن منشن 1976. هلموت بلاسنار: درجات العضوي والإنسان المصنفات الكاملة الجزء الرابع فرنكفورت على الماين 1981. أرنولد جيلن: الإنسان. طبيعته ومنزلته في العالم. نشرة الأعمال الكاملة الجزء الثالث فرنكفورت على الماين 1993. جرهارد آرلت: الأناسة الفلسفية شتوتجارت من بين أخريات 2001. كريستيان تيس: جيلن. مدخل همبورج 2000.

ص.145)الإنساني هو الطابع الاستكمالي بعد الحمل أو المرحلة الجنينية الثانية Neotenie وكذلك السنة الأولى من بعد الوضع extrauterines Frühjar ونقص الغرائز instinktreduktion وفضل النوازع Triebüberschuss والتفريغ (تخفيف العبء) Entlastung والانفتاح على العالم Weltoffenheit. فحسب أطروحة التكون البطيء للمرحلة الجنينية الثانية (النيوتيني) ومثلها السنة الأولى بعد الوضع يحافظ الإنسان على ما في مرحلة الجنين وسنة الولادة الأولى والتطور البطيء للجسد بما فيه طول الطفولة والمراهقة. وليست فَضْلة التجهيز الغريزي بأقل مركزية من ذلك ولا كذلك فائض النوازع كعلامة مميزة للجسد. فالهوة الفاصلة بين المثير ورد الفعل تمكن من التعلم وتكيف الإنسان مع الأماكن المختلفة للحياة. وفائض النوازع الناتج عن المرحلة الجنينية الثانية ونقص الغرائز كل ذلك يمكن من نمو التنوع السلوكي الإنساني. وبسببه احتاج الإنسان إلى السيطرة على ذاته وإلى ترويضها. وفيهما أدت الشعائر والمؤسسات دورا مركزيا. وبفضل التفريع أو تخفيف الأعباء يحصل التنسيق بين الإدراك والحركة. فيتم التمرن على ضروب السلوك وتتحول إلى سلوك آلي قابل للاستعمال دون تفكير. فتتكون عادات تخلق الاتصال فتحرر الطاقات لأنشطة جديدة. وفي حين يرتبط جسد الحيوان بمحيط مخصوص فيكون له من ثم أعضاء مختصة يكون لجسد الإنسان عالم وهو يتمتع بأعضاء غير مختصة تمكنه من التكيف مع شروط كثيرة التنوع. وفي رأي **جيلن** فإن عدم اختصاص جسد الإنسان يجعل الانفتاح على العالم أمرا ممكنا. وعن هذه النظرة المتوجهة إلى الشروط العامة لجسد الإنسان وتكوينيته نتجت تصورات جعلت تاريخية الجسد الإنساني وثقافيته مركز البحث الأناسي. إنها تنطلق بالأحرى من جسد متغير في عملية تاريخية ثقافية. وتبعا لذلك تكون ضروب العلاج المنهجية مختلفة وما ينتج عنها من حصائل علمية. ففي الأناسة التاريخية لعلم التاريخ يعد الجسد الإنساني خلال

تغيره مع العصور غرض البحث[364]. وفيها تعالج الأناسة التاريخية الكيفية التي تنتج بها تصورات جماعية صالحة في عصر تاريخي معين وإحساسات وأحاسيس جسدية معينة. فيكون الطابع التاريخي للإحساس والفكر بينا وكذلك الشأن بالنسبة إلى الذاكرة الجماعية. فمثلا يختلف فهم عصرنا الحاضر للزمان عن فهم العصر الوسيط له . والفرق اليوم بين زمان العالم وزمان الفرد وكذلك تسارع الزمان كل (146
ذلك يؤدي دورا مهما. ومع تغير تصورات الزمان تتغير تجربة المكان كذلك. ذلك أن تصورات الزمان والمكان المختلفة والمتناقضة جزئيا تحدد حياة المحدثين في آن. فتاريخية بسائط الوضعيات والتجارب الأساسية والطابع التاريخي للمواقف من الموت والحب والعلم بينة للعيان. وتبدو الذاتية حصيلة للعمليات التاريخية والثقافية مثلها مثل التربية واتخاذ المسافة والتهذيب. وحتى الجنس والميلاد والطفولة والشباب والشيخوخة والتغذية والملبس فإنها جميعا تكشف عن طابعها التاريخي وتبين أن جسم الإنسان لا يتبدى إلا في شكل تعينات تاريخية. ومن ثم فالبحث في طابعه التاريخي أمر ضروري حتى نكون قادرين على فهم خصوصيته بحسب الحالات.

فإذا كان البحث التاريخي في الجسد يعتمد منظور التوالي الزماني diachrone Perspektive في درسه جسد الإنسان فيجعل خصوصيته التاريخية في مركز اهتمامه فإن الاهتمام في بحث الأناسة الثقافية في الجسد يعتمد منظور التساوق الزماني synkrone Perspektive[365]. وما يصح بالنسبة إلى تاريخية الجسد الإنساني يلاقي ما يناظره بالنسبة إلى ثقافيته. وعلى أساس لا تجانس التأثيرات الثقافية يتكون الجسد بتطبعات ثقافية مختلفة. وتعدد هذه التطبعات وتنوعها لا

364 راجع الفصل الثالث وكذلك خاصة بيتر بوركه: التاريخ المفتوح. مدرسة الحوليات برلين 1991.
× جارت درسل: الأناسة مدخل فيانا 1996. × رتشارد فان دولمن: الأناسة التاريخية النمو والمشاكل والمهام كولن من بين أخريات 2000.

365 راجع الفصل الرابع.

يمكن تجاوزهما. ولسوء الحظ فبواسطة اختزال الغيرية لردها إلى الخاص بالذات وإلى المعروف يمكن أن ينشأ الوهم وكأن الفرق الثقافي يمكن تجاوزه من دون فقدان (الوجه) المعقد (من مسألة الجسد). إلا أنه يتبين بأدق تحليل أن مثل هذا الاختزال يفقدنا ما هو خاص بأحد المناظير الأناسية الثقافية حول الجسد أعني بالذات ما يتمثل فيه علاج الفرق الجسدي والآخرية وعرضهما. فما يعتبر فرقا ثقافيا في مسألة الجسد غير مرتبط بمفروضات البحث وهو يتكون بفضل العلاقات المتبادلة بين الإطار المرجعي الثقافي المفروض وما يتصل بها من مدارك للغيرية. وتتمثل المهمة في ما يلي: **أن نخبر بواسطة علاج الاختلاف الثقافي عن تزايد تعقيد العلم حول الجسد الإنساني.** (ص.147)

وحتى بين الثقافات المتماثلة مثل ثقافة شمال أوروبا وجنوبها فإن اختلافات كبيرة في التعامل مع الجسد والجسدية بينة للعيان وهي اختلافات تؤثر على مجالات الحياة الإنسانية المشتركة. وتهدف البحوث الأناسية التاريخية إلى دراسة التغييرات التاريخية في مدى الإدراك بواسطة الجسد وإلى تقويمها[366]. وفي هذا الإطار توجه البحوث الأناسية انتباهها إلى صور الجسد وتصوراته كما توجهه إلى الممارسات الجسدية ومدى الحواس. إنَّ الكثير من هذه التمشيات والعلاجات تستند إلى بحوث **نوربار إلياس** و**ميشال فوكو** وكذلك **ماكس هوركايمر** و**تيودور أدورنو**. ولذلك كله علاقة بحسم الجدل مع هذه الأعمال وبفهم ما تحقق اليوم من تغيرات تخص الجسد وحواسه. وعلينا أن نقوِّم

366 راجع الفصل الخامس وكذلك كريستوف فولف: في الإنسان. مصنف تعليم للأناسة التاريخية فاينهايم من بين أخريات 1997. × نفس المؤلف وديتمار كامبر (نشر): المنطق والانفعال محاولات في الأناسة التاريخية برلين 2002.× كريستوف فولف: أنثروبولوجيا التربية فاينهايم بازال 2001. × ديتمار كامبار وكريتسوف فولف (نشر): الأناسة بعد موت الإنسان. الاستكمال وعدم قابلية التجويد فرنكفورت على الميان 1994.× جونتر جيباور وديتمار كامبار وديتر لنتسن وجارت متنكلوت وكريتسوت فولف وكنراد فونشه: الأناسة التاريخية. نحو مشكل العلوم الأنسانية اليوم أو محاولات لتأسيس جديد راينباك 1989.

التأثير الذي كان لتسارع الزمان لنعلم ما هو ونفهم ما تحققه وسائل الاتصال الحديثة من الوجود المتساوق في أماكن متعددة Ubiquität وتأثير تشابك الحاسوب الشديد على الإدراك والتعامل مع الحس وأي دور أداه تزايد التجريد الاجتماعي وتحويل الأشياء إلى صور ورموز. فقد بين نوربارت إلياس في إعادة صوغه لعمليات الحضارة الأوروبية Rekonstruktion des europäischen Zivilisationsprozesses أن الجسد الإنساني متزايد الضبط[367]. فالمراقبة تتوجه إلى عادات الأكل وأشكال التعامل وحياة العاطفة. وفي هذه العلميات يؤدي ارتفاع عتبات الحياء والألم دورا مركزيا. فينتج عن ذلك الابتعاد عن الجسد. وقد طور البشر المحدثون مسافة متزايدة القدر في ما بينهم وبين العالم ومع ذواتهم: فالسيطرة على الذات وإجبارها يمثلان نتيجة تقدم باعتبارها استراتيجيات لاستكمال الذات[368]. وبسبب ذلك نمت حياة باطنية ثرية تتألف من استعدادات وأحاسيس ومبادئ خلقية ومعايير تقويمية. وقد تحقق هذا التطور في الأفعال العملية والفاعليات الاجتماعية التي يقع فيها إنتاج النماذج والصور القائدة. وقد نجح تشكيل الجسد هذا مع السيطرة المتزايدة والتعقيل في الاكتساب المحاكي «**الحركات ذات انتظام اتخذ شكل التمرين والتقليد واتباع للواجبات والإشارات والسيطرة والعقاب**»[369]. وهكذا بالتدريج تكون جسد الإنسان الحديث جسده التام والمنغلق[370] (148).

367 نوربارت إلياس: في عملية الحضارة. بحوث في التكوينية الاجتماعية والنفسية الجزء الثاني فرنكفورت على الماين 1978-1979 الطبعة السادسة.

368 راجع أولريش هرمن: استكمال غير القابل للتجويد؟ ورد في كامبار وفولف: الأناسة بعد موت الإنسان نفس المرجع ص.132-153.

369 جنتر جيباور وكريستوف فولف: اللعب والشعيرة والإشارات العمل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998 ص.41.

370 Corpus=der Körper، clausus، a، um=geschlossen كوربوس=دار كوربر: وأول عنصر المعادلة لاتيني والثاني ألماني في الحالتين والمعنى الجسد المنغلق.

وتشير تحليلات **ميشال فوكو** إلى نفس الاتجاه[371]. فبخلاف **إلياس** يؤكد **فوكو** بقوة على سلطة مؤسسات المراقبة والضبط سلطتها التي يتداخل في أحيازها المجتمع والفرد تداخلا يؤدي فيه نشاط الجسد والوجه البنائي من الذات دورا مهما. ويشير فوكو إلى أن: «**السلطة من حيث هي كيان سياسي «مغروزة تحت بشرة الإنسان» ، انها لا تقتصر على اضطهاد الإنسان فحسب بل هي كذلك تنتجهم كأفراد. وما يبدو أنسنة مثل تلطيف العقاب وإدخال علم النفس في جهاز العقاب وفهم الفاعلين والفعل كل ذلك سيطرة لطيفة وفتح لفصل جديد من فصول الحضارة...**»[372]. والهدف من هذا الفصل هو السيطرة على الجسد وضبطه وإخضاعه للمقاييس والمعايير. وهذه العلميات تتحقق نموذجيا في تنظيم زمن السجن والجيش والمدرسة ومكانها وفيها تعمل تعليمية الجسد في «فيزياء السلطة الدقيقة» على إخضاعه واحتلاله سياسيا.

وقد سبق **هوركايمر وأدرنو** في جدل الأنوار بالرجوع إلى **فرويد** فأشارا إلى كون تطور العقلانية والتنوير والتحرر في عملية الحضارة لا يمكن الحصول عليه من دون تضحية. «**فتاريخ الحضارة هو تاريخ استبطان التضحية**»[373]. إن تحرير الجسد الإنساني من أخطار الطبيعة يساوق خضوعه لإرغامات العقلانية الاجتماعية. والانتقال من السيطرة الخارجية على الجسد إلى وضع سيطرة داخلية ذاتية أمر لا يقبل المجرى المقابل وفيه بحسب المنظور ربح وخسارة في آن. وتحت تأثير بشاعة

---

371 × راجع من بين آخرين ميشال فوكو: الوهم والمجتمع فرنكفورت على الماين 1973. × لنفس المؤلف: نظام الأشياء فرنكفورت على الماين 1977. × لنفس المؤلف: الرقابة والعقاب مولد السجن فرنكفورت على الماين 1977. × راجع حول أعمال فوكو من بين آخرين ميشاكل فوكو فيلسوفا لقاء دولي باريس 9-11جانفي 1988 باريس 1989.

372 ديتمار كامبار: موت الجسد – حياة اللغة ورد في جيباور من بين آخرين الأناسة الثقافية نفس المرجع ص.49-82وص.62.

373 ماكس هوركايمر وتيودور ف. أدورنو: جدلية التنوير. شذرات فلسفية فرنكفورت على الماين 1988 ص.62.

الحرب العالمية الثانية أكد هوركماير وأدورنو على الخسارة وعلى انقلاب العقلانية إلى أسطورة والحي إلى ميت. **«فما بقي هو الأعراض ورسالة مشفرة لجسد أسيئت معاملته ومُثل به وأهين جسد –كما أكد المؤلفان– لا يمكن أن يعود بدناً كما كان. لم يبق منه إلا الجثة التي أصبح عليها. إن التحول إلى الميت الذي أعلن عنه باسمه هو اللحظة الرئيسية والغرض الرئيسي للعملية الحضارية التي فشلت في تحقيق هدفها بسبب تدخل المخيال»**[374].

(149 وهكذا فقد بينت هذه التحليلات أن الجسد هو حامل التاريخ والثقافة الإنسانيين.

ويكون بحث الأناسة التاريخية فيه بوصفه محل الذاكرة الثقافية الفردية والجماعية[375]. وفيه يصطدم الأنا بالحدود التي يعيش فيها تجربة الطابع الوهمي لوحدته[376]. فيعامل الجسد كوسيط للتعبير والعرض التمثيلي. إن طاقات الجسد

---

374 كامبار: موت الجسد– حياة اللغة نفس المرجع ص.61.

375 × راجع من بين آخرين موريس هالبفاكس: الذاكرة وشروطها الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1985. × أليدا أسمن وديتريش هارت (نشر): الذاكرة وأشكال التذكر الثقافي ووظائفه فرنكفورت على الميان 1991. × يان أسمن: الذاكرة الثقافية. الكتابة والتذكر والهوية الثقافية في الثقافات العليا الأولى منشن 1992. × برناردديكمن وستيفان شتنج ويورج تسيرفاس (نشر): الذاكرة والتربية. أنساق علاقات أناسية تربوية فاينهايم 1998. × هيرالد فاينرش:Le-the فن النسيان ونقده منشن 2000 الطبعة الثالثة.

376 إن الفردية كمجال إشكال تنتسب إلى المسائل المركزية في الأناسة التاريخية وخاصة في ميدان علم التربية الذي يحتاج إلى مزيد بحث. وتمدنا كاته مايار–درافه بنظرة عامة جيدة: الفرد ورد في فولف: في الإنسان نفس المرجع ص.698-708. × راجع كذلك ريمو بوداي: المصير الشخصي حال استعمار الوعي ميلانو 2002. × ميكائييل زونتاج: «غيب القلب». نحو تاريخ الفردية راينباك 1999. × كاته مايار–درافه: أوهام الاستقلال: الوجه الأدنى من فقدان الوعي (القوة) وقوة الأنا المطلقة منشن 1990. × في الفرد. مساهمات لبول فاين وجون بيار فارنان وليسو دومون وبول ريكور وفرسواز دولتو وفرنسسكو فاريلا وجيرار بارشورون باريس 1987. × لويس دومون: محاولات حول الفردية. منظور أناسي في الإيديولوجيا الحديثة باريس 1983. ×هنس يوناس: قوة الذاتية أو ضعفها؟ مشكل البدن والنفس في صدر مبدأ المسؤولية فرنكفورت على الماين 1981.

تصوغ العالم في الكلمات والصور وفي المنظرة الركحية والعرض المسرحي. وبحسب المناظير والآفاق يقع الجسد تحت وجهة نظر تسجيل العبارة أو العرض أو النظر. فتارة يظهر الجسد كآلة وطورا كمتنفس وحي وحركي مع ميل إلى تحويل ذاته والتعالي (ص.150) عليها. وفي الجسد الإنساني يتحول العالم الخارجي إلى عالم باطني والأمر المادي إلى الخيالي كما أن العالم الباطني يتحول إلى عالم خارجي والخيالي إلى أمر مادي. ورغم التجارب الثقافية التاريخية الجماعية فإن كل جسد إنساني فريد نوعه. وحتى عندما يكون ضرب من النظرة الذهنية التاريخية للطابع الجماعي للمواقف والتجارب طاغيا[377] فإن عمليات التنشئة الاجتماعية والتثقيفية تختلف مع كل فرد إنساني.

وبفضل التركيز على صوغ الجسد صوغا تاريخيا وثقافيا توجه اهتمام البحث الأناسي إلى الحواس وعلاقتها بعضها بالبعض. ففي تربية الحواس وتجربتها يمكن ملاحظة تغييرات دائمة خلال مجرى العمليات الحضارية. فمع ما أشرنا إليه بإيجاز من تزايد البعد والسلطة والترويض والتجريب وكذلك مع نمو دلالة الصور التي تبلغها وسائل الاتصال تتغير علاقة الحواس بعضها بالبعض. فالحواس التي تدرك من قريب أي الشم والذوق واللمس يدفع بها بقوة إلى المجال الخاص فيصبح البصر الحاسة القائدة للزمان. وتنسحب قابلية الرؤية ونفاذ البصر والشفافية على السمع مع تجربته للآخر وللجماعة. والكتابية ووسائل الاتصال الحديثة أدت إلى تغييرات دائمة في إدراك الجسد والإحساس به.

تؤدي النفس والمقدس اللذين يفلت تعقيدهما من سلطان العلوم دورا مهما في تجربة الجسد للآخر. ففي علوم الروح والمجتمع والثقافة يثبت الموقف على أن

377 راجع في ذلك كريستينا فون براون: محاولة حول الدجل والدين والكتابة والصورة والجنس زوريخ ومنشن 2001. × ريمو بوداي: المصير الشخصي حال استعمار الوعي ميلانو 2002. ×نفس المؤلف وجيوزيبيو كانتيلو والسندرو فرارا وفانا جاسا كوريتشكا سيباستيانو مافيتوني (نشر):إعادة بناء الإيحاء نابولي 2004.

هذه المفهومات تحيل إلى شروط اعتبرت لمدة طويلة أمورا مقومة في الثقافة الأوروبية واعتبرت استعادتها مانعة من أن تكون حياة الإنسان قابلة للرد إلى حياة مقصورة على المحايثة الخالصة. وفعلا فإن النفس والقدسية مثلهما مثل الجميل والحب مرتبطان في الحقيقة بالجسد إلا أنهما لا يستنفدانه بل يتعاليان عليه. إنهما يحيلان إلى تجارب إنسانية يتعلق الأمر فيها بتجاوز الذاتية والفردية في اتجاه الغيرية.(151.

الجسد في مركز المجالات الغرضية للأناسة

لا يزال حضور جسد الإنسان لغزا دائما. وفعلا فالجسد يقبل أن يكون مشعورا به. لكن هذا الشعور بالجسد ليس هو في متناول الوعي إلا بصورة محدودة. والجسد ليس مفهوما إلا في تمثلات تاريخية وثقافية[378]. والبحث في هذه التمثلات ينتسب إلى مهام الأناسة التاريخية التي تركز في هذا المضمار على الوجه الجسدي من العلاقات المتناسقة التي تبحثها ومن ثم تنتج آفاقا جديدة. ويمكن شرح ذلك بالاستناد إلى مثال التعلم بالمحاكاة كتعلم ثقافي في نظرية الفعل الإنشائي وممارساته وفي الشعائر من حيث هي ممارسات منتجة للجماعات واللغة بين الكونية والخصوصية والعلاقة بين الصورة والخيال وكذلك الموت من حيث قابليتها التفسير كآخر الحياة. ففي التاريخ القديم اُعتبرت عمليات منافسة الغير في القيام بمثل أفعاله ومماثلته محاكاة. وفي المقالة الثالثة من جمهورية أفلاطون اُستعملت المحاكاة كمرادف للتربية. فما يتعلمه البشر يتعلمونه بصورة محاكية في علاقة بصورة نموذجية. ولا يرى أفلاطون أي إمكانية للصمود أما قسر السلوك المحاكي وكذلك تقليد الصور النموذجية. لذلك فلا بد حسب رأيه من أن نستثني النماذج السيئة من المجتمع. كما أن أرسطو يؤكد

---

378 راجع من بين آخرين سوزانا ك.لانجر: الفلسفة في سبل جديدة. الرمز في الفكر والشعيرة والفن فرنكفورت على الماين 1987.

على موهبة المحاكاة الخاصة المتربطة بخلقة الجسد الإنساني. وفعلا فإن رد أفلاطون للمحاكاة إلى مجال الجماليات في المقالة العاشرة من الجمهورية أعطاها لأول مرة منزلة قائمة الذات فأسس الجماليات التي لم تكن ذات قيام ذاتي بين مسائل الحقيقة إلا أنه مع ذلك في نفس الوقت حط من قيمتها. ورغم معارضة **أرسطو** (لموقف **أفلاطون**) فإن هذا التقويم المحط من قيمة الجماليات بقي لمدة طويلة مرتبطا بالمحاكاة. ولم يحصل تعديل الموقف منها إلا بفضل ما تم إثباته من الأهمية الأناسية لعمليات المحاكاة[379].

ويتبين من ذلك بوضوح أن جسد الإنسان يمثل أساس العلاقات المحاكية مع العالم. فبفضل العمليات المحاكية يربط الإنسان علاقات مع غيره من البشر ومع العالم المحيط به. وبعمليات المحاكاة المستندة إلى عمليات الجسد والحواس تستعيد الذوات الاجتماعية عالما ماضيا فتجعله عالمها من جديد. فينتجون بذلك عالمهم الخاص ويندرجون في المجتمع في آن. إنهم يشاركون فيه ويشكلونه جسديا. ومثلما أن الذوات الاجتماعية يحتويهم العالم (في فضائه) فإنهم كذلك يحتوون العالم في أجسادهم. إن تشكُلِّية الجسد الإنساني تستثني مجرد الخضوع للعالم وبدلا من ذلك فهي تمكن من صوغه الصوغ المثمر وتؤدي في الحركة دورا مركزيا. ففي العمل المحاكي يكتسب للإنسان علما عمليا يحفظه الجسد في ذاكرته ويستطيع نقله من القوة إلى الفعل في الوضعيات المختلفة. وخلال استعمال الجسد آليا تُكتسب تقنيات جسدية تجعل مبادرات الجسد الوظيفية القصدية والمتحكم فيها أمورا ممكنة.

ويتعلّم الإنسان خلال هذه العمليات استعمال الإشارات التي تنتمي إلى

379 راجع الفصل السابع وكذلك كونتر جيباور وكريستوف فولف: المحاكاة. الثقافة -الفن -المجتمع راينباك 1998 الطبعة الثانية. × نفسه: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرجع. × نفسه: منافذ العالم المحاكية. العمل الاجتماعي-الشعائر والألعاب-المنتجات الجمالية شتوتجارت 2003.

الأشكال المهمة من العرض التمثيلي والتعبير الجسديين. وفي المكتسب بالمحاكاة للقدرات الإشارية تنضوي المعايير المؤسسية والقيم وعلاقات السلطة. وبفضل هذه المكتسبات تتشكل الحركات وأوضاع الجسد. ونفس الأمر يصح بالنسبة المعرفة المشعرية والمرونة العملية وكذلك بالنسبة إلى الثقافات الأخرى والمجالات الاجتماعية حيث تكون المعرفة العملية مطلوبة[380].

ويؤدي تحليل العمليات الثقافية بخصوص طابعها الإنشائي إلى مناظر جديدة[381]. فالإدراك والمعرفة ووسائل التواصل والشعائر والجناسة كل ذلك يقبل الفهم بوصفه من الممارسات الإنشائية Praktiken des Perfomativen التي تتراكب فيها وتتداخل الوجوه اللغوية والجسدية والجمالية. وبالنسبة إلى هذه الممارسات فإن وجهها المُمَنظَر ركحيا وطابعها العرضي التمثيلي مميز. فالإدراك يُفهم بوصفه سلسلة من الأفعال المتعالقة يتم في إطارها إنتاج أحياز تاريخية وثقافية. وفي وسائل الاتصال يكون التفاعل الإيقاعي للزمان والنظام والحركة والتذكر والتوقع أمورا مهمة في صوغها. كما أن المعرفة والعلم لهما وجه إنشائي فاعل ذو علاقة بطابعهما المنظري والاستعراضي تعبر فيها مؤشرية العلم ذات التاريخية المختلفة والتي هي مع ذلك غير قابلة جوهريا لما يمكن أن يكون مابعد لها يغني عنها. ووسائل (152.ب

380 كريستوف فولف: الممارسة. ورد في: ينس كراينات ويان سناك وميكائيل شتاوبارج (نشر): تنظير الشعائر: المواضع التقليدية المقاربات النظرية والمفهومات التحليلية ثبت مراجع ومصارد مصحوب بتعليقات ليدن 2004 (بصدد النشر).

381 × راجع الفصل الثامن وخاصة كريستوف فولف وميكائيل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشاء الفعلي. مدخل إلى العلاقات بين اللغة والسلطة والعمل فانهايم ومنشن 2001. × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): نظريات الإنشاء الفعلي باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 10 (2001) 1. × أوفه فرت (نش): الانشاء الفعلي. بين فلسفة اللغة وعلوم الثقافة فرنكفورت على الماين 2002، × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): ممارسات الإنشاء الفعلي. باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 13 (2004) 1.

الاتصال تمكن البعيد من الظهور فيصبح قابلا للإدراك. ويتبين طابعها الإنشائي الفاعل في استعمالها في التداخل والتراكب بين حقائق الأشياء والنزوات الذاتية وكذلك في العلاقة بين وسائل التواصل. فعمليات التجسيد (والتشخيص) وعمليات خلع التجسيد في وسائل الاتصال المختلفة ذات طابع مختلف شديد الاختلاف. إن جسدية الآخر والتعامل الإنشائي الفعلي معه يؤديان في علاج الفرق الشعائري دورا مركزيا. وحسب كل سياق تتطور أعمال شعائرية للسلوك المتبَنّي وكذلك المستثنَى ويتعلق الأمر فيها بالمنظرة الركحية الجسدية والاستعراض التمثيلي للسلطة والغيرية. كما أن ما لإنشائية الجسد الفاعلة من أهمية تستحق أن تشغل منزلة مركزية في علاج مسألة الجناسة. فالجناسة تقبل الفهم بوصفها حصيلة تشخيص الجنس تشخيصا يؤدي دورا مهما بتكون طابعه العلائقي والتاريخي. وتنمو في هذه العمليات تأثيرات ممارسات تثقف السلطة وبناء الملكات والطابع المستفز لمعايير الجنس.

إن للطابع الإنشائي الفاعل الذي تتصف به الشعائر والصوغ الشعائري في إنتاج الثقافة وحفظها وتغييرها ونقلها إلى الاجيال الصاعدة دورا مهما[382]. فبخلاف وجه الثقافة الخِطابي (نسبة إلى الخطاب لا إلى الخطابة) يسهم الوجه الجسدي فيها إسهاما جوهريا. فالشعائر تتكون بمنظرة ركحية واستعراض تمثيلي للجسد الإنساني لهما ترقيم رمزي (=تشفير). والترتيب الشعائري ينتج جماعة المشاركين في الشعائر

382 × راجع الفصل التاسع. × وكذلك خاصة كرستوف فولف وبرجت ألتانس وكاترين أودام وكونستنتس باوش وميكائيل جوليش وستيفان شتنج وآنيا تارفوران ومونيكا فاجنار-فيلي ويوج تسيرفاس: الاجتماعي كشعائري. حول التربية الإنشائية الفعلية للجماعات أبلادن 2001. × كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): عوالم شعائرية. باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 12 (2003) 1 و2. × نفسه (نشر): التجديد والشعائر الشباب والجنس والمدرسة مجلة علم التربية كرس 2 (2003). × كريستوف فولف وبرجيت ألتانس وكاترين أوديم وكوستنتسباوش وميكائيل جولس وروبرشت ماتنج وآينا تارفورن ومونيكا فاجنار-فيلي ويورج تسيرفاس: التربية في الشعائر والمدرسة والأسرة والشباب ووسائل الاتصال فيسبادن 2004.

حتى لو اختلف تأويل المشاركين فيه. ومن دون المنظرة الركحية والاستعراض التمثيلي الجسديين للشعائر لا تنشأ الجماعة ولا الاجتماعي. فالشعائر تنتج الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. ومن حيث هي تكرارات وإعادات فإنها تكون دائما منظرة ركحية واستعراضا تمثيليا حتى بالنسبة إلى الجديد وهي غالبا ما تكون كذلك بالنسبة إلى المستقبل. وبفضلها ترتسم المعايير والقيم في جسم المشارك فيها. والكثير من الشعائر التي تطبع الأماكن ولحظات الزمان ذات أهمّيّةخاصة. إنها تحقق
.153)تغير الفصول أو تنظم الانتقال من وضع اجتماعي أو مؤسسي إلى وضع آخر. وفي هذه العملية يمكن التمييز بين مرحلة الانفصال ومرحلة الانتقال ومرحلة إعادة الاندماج. إن الشعائر يتحقق بفضلها علاج الفروق وتاسيس الأنظمة ثم تغييرها. وعندما لا يدرك (أصحاب) الشعائر (دلالة) أنظمتها فإن انفجار العنف يتهددها. وتشمل الشعائر الكثير من الأشكال المختلفة كمنظرة الجسد الركحية واستعراض الذكر الديني التمثيلي حول المراسم الدينية إلى حد الاحتفال. و في هذه الأشكال يؤدي إنتاج شعائر المقدس دورا مهما يعود إلى الأفعال والأقوال المقدسة في إطار من السحر. وبفضل خلب الظهور تعبر الشعائر طبيعيا عن الارتسام وكأنها كانت دائما بالحال التي هي عليها حال مجراها فتخفي ما في منظرة الشعائر الركحية من علاقات سلطوية. فتكون الحركية الكامنة في الشعائر وفي التغييرات الملحة غير مرئية في الأغلب.وللوجه الشعائري من الركحنة والاستعراض الثقافي كذلك علاقة بدلالة اللغة الإنشائية الفاعلةdie perfomative Bedeutung der Sprache .

فإذا تعلق الأمر في ذلك بوجه من علاقات الجسد واللغة كان ما تفترضه اللغة الجسدية من شروط ذا أهمية أساسية[383]. فالقدرة العامة على الكلام فطرية.

---

383 ×راجع الفصل العاشر . × وخاصة يرجن ترابنت: تمفصلات. الأناسة التاريخية للغة فرنكفورت على الماين 1998. × نفسه: ميتريداتاس(=يرمز إلى المحصن ضد السموم) في الجنة. حكايات

وهي قدرة تعود بدايتها إلى ما بين 100000 إلى 200000 سنة. لكن تكونها التام لا يمتد على الأرجح إلى أبعد من 40000 سنة. وحتى تكون الملكات اللغوية قادرة على التطور كان لا بد من تحرير اليد من مهام النقلة وتحرير البصر من مهام الحراسة وزيادة حجم المخ وتحقيق التناظر الأفقي بين نصفي المخ وتكوين مراكز اللغة وتخفيض حبة الحلق وتنمية جهاز التصويت والسمع. والقدرة العامة على الكلام لم تؤد إلى تكوين لغة وحيدة بل إلى تكوين الكثير من اللغات. وفعلا فإن القدرة على تكوين الكلمات والأبنية النحوية والجمل خاصية موجودة في جسم الإنسان وهي قابلة للوراثة. لكن ذلك لا يفسر تنوع الكلمات ولا القواعد النحوية الموجودة في اللغات العينية. فإرث لغة من اللغات ينبغي أن يحصل في الزمن المناسب وإلا فإن القدرة (على تعلمها) تذوى نهائيا. كما أن البحث في المخ يثبت أنه لا بد من حصول عمليات تعلم اللغة في وقت مبكر حتى تتكون الملكة اللغوية. وإذا تمكّن الإنسان من
(ص.154)تعلم لغة ما فإن ذلك لن يعارض تعلم لغات أخرى.

أما إذا لم يدرك هذه الإمكانية فإن تعلم اللغة بالنسبة إلى السن المتأخرة يكاد لا يكون ممكنا. والجسد يكون في تقطيع الحروف فاعلا في البث كما يكون منفعلا في التلقي. والصوت الذي ينتجه التقطيع تسمعه الأذن في نفس الوقت.كما أن اللمس يعطينا هذا الشكل من التجربة التي يعيشها المرء مرتين. فالتطابق البنيوي بين ما تمسك به اليد من استعمال الآلات والرأس المتجهة نحو الترميزات يؤدي بالنسبة إلى تطوير اليد واللغة والتداخل بينهما دورا مركزيا. ذلك أن اللغة أصلها في حركة جسد الإنسان المباشرة حركته في ما يقوم به جهاز التصويت من تقطيع للصوت وما يحصل

قصيرة في الفكر اللساني منشن 2003. × فلهالم فون همبولت: المصنفات الكاملة الجزء الرابع برلين 1905. × ناعوم تشومسكي: معرفة اللغة. طبيعتها وأصلها واستعمالها نيويورك بين أخريات 1986.

عن ذلك من توالي المقاطع الكلامية وكذلك تقطيع الأفكار المصاحبة. وبفضل هذين التقطيعين يكون السمع ذا علاقة مباشرة مع الصوت الذي يستدعيه الكلام ومع ما يُجلب بذلك من الأفكار. وليست اللغة فحسب هي المرتبطة حميميا بالجسد الإنساني بل الخيال كذلك. ولعله يتأصل في المستوى النباتي من جسد الإنسان ويقبل الفهم بوصفه إسقاطا لفائض النوازع الإنسانية[384]. وعلى كل فالإنسان يقبل بنحو ما أن يُفهم على أنه كائن متخيِّل أو كائن ناطق. هكذا فهم **كاستورياديس** الإنسان عندما انطلق من كون المخيالي مخلوقا يتشكل من الصور في الطاقات الجسدية التي تغزوها أشكال ومضامين تاريخية واجتماعية ومنها تتكون دلالات فردية وجمعية تتغير خلال التطورات التاريخية والثقافية. فالمخيال يثبِّت أشكالا ذات معنى ومعنى مشكَّل في عالم التصورات الإنساني. وهناك تكتسب التأثير على عملها. وبذلك يخلق المخيال عالما تاريخيا وثقافيا مشتركا تتكون الجماعة في علاقتها به. وهذه الدلالات الخيالية تهيكل اللغة والقيم وأعمال البشر وتؤثر في تعضية المجتمع الداخلية

وفي حياة الذوات الاجتماعية. فالمخيال هو المحرك الذي تتأكد به الذات من ذاتها التأكد الثابت وبه تغيير لذاتها وله هذه الأدوار كذلك بالنسبة إلى المجتمع. وبفضل الخيال يتحول العالم الخارجي إلى عالم باطني والعالم الداخلي إلى عالم خارجي. إن الخيال يجعل العمليات المحاكية والترتيبات شعائرية ممكنة كما يجعل طريان الإنشاء الفاعلي ممكنا فتصحب الدلالات والممارسات المشعرية حول الصور الجمعية أمورا مشتركة. وبفضله يصبح الإدراك والذاكرة الجسدية والشوق والأماني

384 ×راجع الفصل الحادي عشر . × وخاصة هنس بالتنج: أناسة الصورة. خطاطة في علم الصورة منشن 2001.: × جارد شافر وكريستوف فولف (نشر): الصورة والمصور والتصوير فاينهايم 1999. × فولفجنج إيزار» المبدَع والمتخيَّل. مناظير في الأناسة الأدبية فرنكفورت على الماين 1991. × كونوليوس كاستورياديس: المجتمع كمؤسسة خيالية. خطاصةُ فلسفة سياسية فرنكفورت على الماين 1984.

وأحلام اليقظة والإسقاطات أمورا ممكنه وهو ينتج الصور والأنغام والطيب والذوق وكذلك أحاسيس اللمس. إن الخيال واللغة والفكر والصور متلاحمة ولا تقبل الفصل بعضها عن البعض.

والموت هو أحد أغراض المخيال الكبرى الموت الذي يهدد البشر ويضع الكثير منهم في الحصر والرعب الموت التي حاول الدين والفلسفة والأدب والعلم التعامل معه[385]. فمن منظور البحث في التطور وفي نظريات صيرورة الإنسان إنسانا ما كان جسد الإنسان الحالي لينشأ لو لم يعطنا الموت عددا لا يحصى من أجيال الإنسان المتقدم على الإنسان والإنسان الأصلي والإنسان الأول. فالحياة والموت متشارطان ولا يمكن أن يفهم أي منهما إلا بالعلاقة المتبادلة بين وجهيهما. فالزمانية والمائتية لا تمثلان حد الجسد الإنساني فحسب بل هما كذلك الشرطان اللذان لا يكون التطور من دونهما ممكنا. فمن دون الموت ما كان ليوجد لا الجسد الإنساني ولا كذلك النوع الإنساني ولا كذلك الحياة الفردية. وليس الموت تهديدا لحياة الفرد فحسب بل هو كذلك تهديد للجماعة ولأعضائها الذين لا يمكن أن يتجنبوا تجربة الفقدان والألم التجربة المرتبطة بالموت. لذلك فكل الثقافات طورت إستراتيجيات للتعامل مع الموت. ومن أهمها شعائر رعاية الموتى والوفاء لهم وكذلك شعائر الدفن والحزن.

وفي هذا المضمار فقد طورت الثقافات والعصور التاريخية المختلفة عديد الشعائر والأساطير تشد من أزر الإنسان ليس لتحمل المرور من الحياة إلى الموت فحسب بل هي تساعده كذلك على تشكيله.

---

385 × راجع الفصل الثاني عشر. × وخاصة هنس ديتر بآر: التفكير في الموت منشن 2002. × كنستنتان فون بارلوفن (نشر): الموت في ثقافات العالم وأديانه منشن 1996. × طوماس ماشو: استعارات الموت. نحو منطق تجربة الحدود فرنكفورت على الماين 1987. × جون بودريار: التبادل الرمزي والموت منشن 1982.

ولا يزال الموت محلا خاليا يزعج البشر ويتحدى خيالهم وفكرهم ولا يتركهم ينعمون بالراحة ويصح القول فيه إن: « الموت يخاطبنا بصوت عميق دون أن يقول لنا شيئا» (بول فاليري).

الفصل السابع
التعليم وأسسه المحاكية

ف.156) بينت أعمال جديدة تبحث في أنواع الرئيسات (بريمات) أنه توجد فعلا أشكال بسائط من التعلم المحاكي كذلك عند رئيسات أخرى إلا أن البشر لهم بصفة خاصة القدرة على التعلم بالمحاكاة. وعلماء الثقافة لا يستغربون هذه المعلومة. فقد سبق لـأرسطو أن وجد موهبة إنسانية خاصة في القدرة على التعلم بالمحاكاة وفي ما يجده الإنسان من سعادة في عمليات المحاكاة[386]. وفي صلة ببحث السلوك الاجتماعي للرّئيسات وبالمقارنة معها استطاع ممثلو علم نفس النمو وعلم نفس المعرفة في السنوات الأخيرة تحديد بعض مميزات التعلم الإنساني في هذه السن المبكرة وعلاج الطابع الخاص للتعلم بالمحاكاة عند الإنسان في سن الرضاعة وسن الطفل الصغير. وقد وصف مكاييل كومازالو مخلصا هذه القدرات عند الأطفال الصغار قائلا: «إنهم يتماهون مع الأشخاص الآخرين. وهم يدركون الآخرين كفاعلين قصديين وكأنهم هم أنفسهم. ويشاركون الآخرين نفس الاهتمام بالأنشطة التي يقومون بها. ويفهمون الكثير من العلاقات السببية التي توجد بين الموضوعات الطبيعية

386 راجع أرسطو كتاب الشعر نشر منفراد فورمن شتوتجارت 1984.

والأحداث في العالم. ويتعرفون على المقاصد التواصلية التي يعبر عنها الآخرون بالإشارات والرموز اللغوية والمباني اللغوية. ويتعلمون مباشرة من المحاكاة بواسطة تبادل الأدوار مع الآخرين لإنتاج ما يقابل نفس هذه الإشارات والرموز والأبنية. ويصوغون مقولات للأشياء وخطاطات للأحداث على أساس لغوي»[387]. وهذه القدرات تجعل الأطفال الصغار في وضعية تمكنهم من المشاركة في العمليات الثقافية. فهم يستطيعون المساهمة في المنظرة الركحية لممارسات الجماعة الاجتماعية ومهاراتها الجماعة التي يعيشون بينها ومن ثم فهم يتملكون معرفتها الثقافية. إن القدرات الموصوفة هنا تحيل إلى أهمية التعلم المركزية من النماذج بالنسبة إلى نمو الأطفال الصغار[388]. لكن هذه العمليات تقبل فهما أفضل بوصفها عمليات محاكاة. فالقدرة على التماهي مع الأشخاص الآخرين وفهمهم بوصفهم عاملين بالقصد وتوجيه الانتباه معهم إلى شيء ما كل ذلك مرتبط بشوق الطفل لمحاكاة الكبار والتنافس معهم في القيام بما يقومون به من أعمال أي إرادته أن يكون إياهم. وفي شوق الطفل هذا إلى أن يكون مثل الكبار يكمن دافعه الحقيقي لفهم العلاقات السببية بين موضوعات العالم والمقاصد التواصلية بين الناس الآخرين بالإشارات والرموز والأبنية (اللغوية) ولكيفية تكون مقولات الأشياء وخطاطات الأحداث. فالطفل الصغير يبلغ مباشرة في الشهر التاسع إلى هذه القدرات الكامنة في إمكانات المحاكاة عند الإنسان إمكاناته التي لا تتوفر للرئيسات من الأنواع (البريمات) الأخرى في أي مرحلة من مراحل من عمرها[389].

---

387 ميكائيل طومازالو: التطور الثقافي للفكر الأنساني نحو تطور التعرف فرنكفورت على الماين 2002 ص.189.

388 راجع ألبارت بندورا: النجاعة الذاتية نيويورك 1997.

389 × راجع فرنس دو فآل: القرد وسيد الشوسي. حياة الحيوانات الثقافية منشن 2001. × جومينيك ليتال: الأصول الحيوانية للثقافة باريس 2001.

وتمكن قدرات المحاكاة عند الطفل الصغير هذه من المشاركة في المنتجات الثقافية وفي عمليات مجتمعه. إنها تمكنه مما يسمى في علم النفس «**مفعول رافعة السيارة**» مفعولها المتمثل في كون الطفل الصغير يمكنه أن يستبطن المنتوجات المادية والرمزية لجماعته الثقافية ويستطيع أن يحافظ عليها وأن يمد بها الأجيال الموالية. وعملية المحاكاة تتوجه في المقام الأول وقبل كل شيء إلى الناس الآخرين. فبها يتصل الرضيع والطفل الصغير بالناس الذين يعيشان معهم: الأهل والأخوة الأسن وغيرهم من الأقارب والمعارف[390]. فيحاولون مماثلتهم كأن يردوا على ابتسامة بابسامة مثلا. إلا أنهم يشرعون كذلك بفضل ما اكتسبوه بعد من قدرات في استثارة الردود المناسبة من الكبار. وفي هذه العمليات المبكرة يتبادل الأطفال الصغار وأهلهم العواطف كذلك. فيتعلمون إنتاج هذه الأحاسيس إزاء الناس الآخرين في ذواتهم ويستدعونها عند غيرهم. وفي التبادل مع المحيط يتطور المخ أعني أن البعض المحدد من إمكاناته يتكون والبعض الآخر على العكس يذوي[391]. والشروط الثقافية لهذه الحياة المبكرة ترتسم في مخ الطفل وفي جسده. ومن لم يتعلم من الأطفال أن يرى وأن يسمع وأن يتكلم في سن مبكرة لن يتمكن في وقت متأخر من عمره أن يتعلم ذلك أبدا[392]. وفي المقام الأول فإن علاقات المحاكاة عند الرضيع والطفل الصغير لا تسمح بوجود أي فصل بين الذات والموضوع. ومن ثَمَّ فالفصل لا يكون إلا حصيلة تطورات متأخرة. إن إدراك العالم يكون عند الطفل إدراكا سحريا في البداية حيث لا يعيش الطفل تجربة العلاقة بالناس كأحياء فسحب بل هو يعتبر كل أشياء العالم كذلك حية. وفي هذه القدرة الإدراكية السحرية التي فقدت أهميتها خلال تطور العقلانية تتكون إمكانات

390 راجع مارتين دورنه: الرضيع الكفء. نمو الإنسان المتقدم على الكلام فرنكفورت على الماين 1996.

391 راجع فول زنجر: الملاحظ في المخ فرنكفورت على الماين 2001.

392 راجع جون بيار شانجو: إنسان الحقيقة باريس 2002.

مركزية في عمليات المحاكاة لعيش العالم بصورة موافقة فتحوله إلى صور وتدركه في عالم الصور الباطني.

وقد بين **فلتر بنيامين** في سيرته الذاتية «**طفولة برلينية حول 1900**» كيف يستبطن أحد الأطفال محيطة الثقافي بعمليات المماثلة[393]. فخلالها تنجح عملية مماثلة مع الأمكنة وزواياها والأشياء ومناخات بيت الأهل مع ما يصاحب ذلك من إدراج للصور التي أخذت من هذه الأشياء كانطباعات في تصورات الطفل تصوراته التي تصبح فيها الارتسامات صورا جديدة وذكريات تساعد الطفل على فتح عوالم ثقافية أخرى. فتتوسع بفضلها معطيات الثقافة في هذه العمليات المجسدة للمنتجات الثقافية وللانفتاح على العالم. إن القدرة على المحاكاة وتحويل العالم الخارجي إلى صور ومن ثم نقله إلى عالم الصور الباطني عند الإنسان وجعله في متناوله هي التي تمكن الأفراد من التشكيل الفاعل للمعطيات الثقافية.

وليست هذه العمليات ذات علاقة بالتعامل مع منتجات الثقافة المادية فحسب بل هي تمتد كذلك إلى العلاقات الاجتماعية وأشكال الفعل وإلى منظرة الاجتماعي الركحية وعرضه التمثيلي. وبكيفية خاصة فإن أشكال المعرفة العملية هي التي تُتعلم بالمحاكاة في علاقتها بالجسد وعمليات الحواس وهو ما يمكن من السلوك الكفء في المؤسسات والتنظيمات. فالمعرفة الشعائرية هي التي بفضلها تتأصل المؤسسات في جسم الإنسان وهي التي تمكنه من التوجه في العلاقات الاجتماعية المترابطة. وفي عمليات المحاكاة يتعلم الإنسان الصور والخطاطات والحركات التي

393 × فالتر بنيامين: الطفولة البرلينية في القرن التاسع عشر ورد في أعماله الكاملة الجزء الرابع قسمه الأول فرنكفورت على الميان 1980 ص.235-304. × زيجريدفايجل: تماثل محرف للطبيعة. أسلوب الكتابة النظرية عند فالتر بنيامين فرنكفورت على الماين 1997.

ص.159) تجعل الأفراد قادرين على العمل والفعل. وبما أن العمليات المحاكية تتوجه إلى المنتجات الثقافية التاريخية ومقامات المناظر الركحية والتراتيب والعروض التمثيلية فإنها تنتسب إلى الوقائع الأهم التي تنتقل من خلالها الثقافة إلى الأجيال الصاعدة. فمن دون قدرات المحاكاة عند الإنسان ما كانت لتوجد إمكانية التعلم الثقافية ولا إمكانية «الإرث المضاعف» أعني نقل الكنوز الثقافية التي تتدخل عند البشر إلى جانب الإرث العضوي فتجعل مواصلة تطوير الثقافة المتغير أمرا ممكنا[394].

إن المكتوب من حيث هو مجموعة من الممثالات غير الحسية يستدعي عمليات محاكاة يتم بفضلها نفخ الحياة في المقروء[395]. ونفس الأمر يصح على الثروات الثقافية الأخرى التي لا تصبح حية إلا بفضل علاقتها بالمحاكاة[396]. فمن دون المحاكاة تكون هذه الكنوز مجرد أمر ثقافي بالقوة لا تتحقق دلالته إلا في عمليات التربية والتربية الذاتية. وتكون هذه العمليات مهمة خاصة في نقل الثقافة من جيل سالف إلى جيل خالف فتحصل خلالها تحولات طفرية مطلوبة حتى تتم المحافظة على حيوية أشكال الحياة وأشكال المعرفة وأشكال الفن وأشكال التقنية. وإذ إن عمليات المحاكاة ليست مقصورة على إنتاج نسخ مجردة من عوالم سابقة التأويل رمزيا بل هي بالأحرى تتمثل في كون البشر يستنسخون بنحو ما نسخة من هذه العوالم ليستبطنوها حلال

---

394 راجع هارتموت بومه وبيتر ماتوساك ولوطار مولر: توجه علم الثقافة ماذا تستطيع؟ وما تريد؟ راينباك 2000. × ألفراد شافر وميكائيل فمر (نشر): التماهي والتمثل أبلادن 1999.

395 ×راجع فلتر بنيامين: في القدرة على المحاكاة. الأعمال الكاملة الجزء الثاني قسمه الأول 1980 ص. 210 والمواليات. × نفس المؤلف: نظرية التماثل. الأعمال الكاملة الجزء الثاني قسمه الأول 1980 ص.204-210.

396 راجع كذلك أي رايونج كيم: الاستعارة والمحاكاة. في القراءة الهرمينوطيقية للنص المكتوب برلين 2002. هنس بلومبارج: قابلية العالم للقراءة فرنكفورت على الماين 1988. راجع كذلك: جوزيان بولاد-أيوب: تمثيل صامت واستعراضات. النشاط الرمزي في الحياة الاجتماعية باريس 1995. كندل ل.والتون: المحاكاة كايهام بالتصديق. في تأسيس فنون التمثيل كيمبردج لندن 1990.

تغييرهم الدائم لعوالم المرجعية الأصلية فإن هذه الإحالات المحاكية تكون ذات وجوه خلاقة. فتنشأ بهذه الصورة حركية ثقافية بين الأجيال والثقافات التي تنتج الجديد من جديد دائما[397].

إن التعليم الثقافي يواصل التعلم بالمحاكاة التعلم الذي يوجد في المركز من التربية العامة ومن التربية الذاتية والذي يتوجه إلى الناس الآخرين وإلى الجماعات الاجتماعية وإلى الكنوز الثقافية فيضمن حيويتها. إن التعلم المحاكي تعلم حسي يستند إلى الجسد ويتعلم في الصور والخطاطات وحركات الفعل العملي وهو يتحقق بصورة غير واعية إلى حد كبير. ولهذه العلة بالذات فهو ينتج تأثيرات دائمة تؤدي دورا معتبرا في مجالات تطور الثقافة[398].

(ص.160) ويرتبط مع عمليات المحاكاة كذلك عمليات العدوى بتجارب انحلال الذاتية في الفوضى وتسيب العنف[399]. وتتضمن هذه العمليات كذلك فض النزاع مع السلطة والاستبداد والعنف والاضطهاد وهي أمور لا تخلو منها أي ثقافة. وفيها يكون الاستسلام لعمليات المحاكاة دائما. ودائرة العنف المفرغة مثال من بنية المحاكاة للكثير من مظاهره[400]. إلا أن عمليات المحاكاة مترابطة مع آمال متصلة بأشكال من التجارب للحياة المروحنة التي يمكن أن نطلب منها «التجارب المحيية» (أدورنو) ويمكن

397 راجع كذلك نلسون جودمان: أساليب إنتاج العالم فرنكفورت على الماين 1984.

398 راجع جنتر جيباور وكريستوف فلولف: المحاكاة. الثقافة-الفن-المجتمع راينباك 1998 الطبعة الثانية. × لهما كذلك: اللعب والشعيرة والإشارات. العمل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998. لهما كذلك: مداخل محاكية إلى العالم شتوتجارت 2003.

399 راجع إلياس كاناتي: الجمهور والسلطة جزءان منشن 1976 الطبعة الثانية.

400 راجع روني جيرار: المقدس والعنف زوريخ 1987. × له أيضا: كبش الفداء زوريخ 1988. × له أيضا: أشكال من الشهوة فيانا من بين أخريات 1999.

أن نجدها فيها[401]. فالتماثل مع العالم يؤدي إلى إمكانية التخلص من الأنانية ومن مركزية العقل المنطقي ومن مركزية السلالة ومن الانفتاح على تجارب الآخرين[402].

التاريخ والثقافة.

ونظرة في تاريخ مفهوم المحاكاة تبين كذلك أن الأمر فيها يتعلق بعمليات ثقافية. فإذا كانت المحاكاة تستعمل كما هو الشأن عند أفلاطون مرادفا للتربية وإذا كانت عمليات المحاكاة تنتج فنا وشعرا وإذا كانت أعمال الشعر والفن تتكون في التجربة الجمالية فإن الأمر يتعلق إذن بتوريث الأعمال الثقافية وإنتاجها وتبادلها. وحسب نظرة **هرمن كولر** فإن تصور عمليات المحاكاة ومفهومها ينطلقان من الرقص ومن ثم فهما مرتبطان بالوجه الإنشائي الفعلي من الثقافة اليونانية[403]. ومواصلة لهذه المسلمة عالج كولر إلى جانب المحاكاة العرض والتعبير بوصفهما الوجهين الأصليين لعمليات المحاكاة. وبفضل استعمال **أفلاطون** لمفهوم المحاكاة في الجمهورية زادت أهميته. ففي حين أنه استعملها في المقالة الثالثة من الجمهورية بمعنى عام (نراه قد) قصرها في المقالة العاشرة على الفن فحد بالتالي من قيمتها.

وبخلاف نظرة **كولر** فإنه ينبغي لنا اليوم أن ننطلق من كون مفهوم المحاكاة خرج من **صقلية** التي هي موطن المحاكين الذين انتقلوا إلى بلاد اليونان. وعلى أساس تحليلات لغوية تاريخية للتنويعات المختلفة الممكنة لهذا المفهوم توصل البحث

---

401 راجع كذلك تيودور ف.أدورنو: النظرية الجمالية فرنكفورت على الماين 1970 . × راجع كذلك يوسف فروشتل: المحاكاة. منظومات لمفهوم مركزي عند أدورنو فرتزبورج 1986.

402 راجع كريستوف فولف (نشر): في الإنسان. مصنف تعليم في الأناسة الثقافية فاينهايم وبازال 1997. × له أيضا مع ديتمار كامبار (نشر): المنطق والانفعال. حصيلة الأناسة الثقافية برلين 2002.

403 راجع هرمن كولر: المحاكاة عند القدامى (اليونان)، الإتيان بالمثل والعرض والتعبير بارن 1954.

إلى معرفة أمرين[404]. فالمحاكاة ليس لها علاقة خاصة بالموسيقى والرقص بل هي بالأولى ذات علاقة بالمحاكي. فالمحاكي لا يحاكي أعني لا يصنع مماثلة بل هو يعرض «طنزا» (محاكاة ساخرة وهازئة من المحاكى) فيسلك سلوك الطانز الهازئ. ص.161
ويعني ذلك القيام بما يقوم به الطانز (الهازئ). وتحيل هذه الكلمة غلى الثقافة العادية لبسطاء الناس كما تحصل في المقامات خلال أعياد الممالك وتحصل بهدف الترفيه والتلهية. والصوغ المقامي والعرضي كانا في الغالب يتميزان بالجرأة والوقاحة. كما أن بدايات مفهوم المحاكاة تتمثل حسب هذه النظرة التي تؤيدها شهادات قولية متنوعة في ممارسات ثقافية إنشائية فعلية ولها طابع حسي ذو علاقة بوجه الحركات الجسدية. ففي القرن الخامس قبل الميلاد كان مفهوم المحاكاة عند **إيونيا** وفي **أتيكا** واسع الانتشار. وكان في عصر أفلاطون يستعمل بمعنى محاكاة الإتيان بالمثل Nachahmen ومحاكاة الصبو إلى المماثلة Nachstreben ومحاكاة المماثلة لمغالبة الغير في قيامه بعمله Nacheifern[405].

ولما كان الشاعر في اليونان يؤدي دورا كبيرا في تربية الأجيال الصاعدة حاول **أفلاطون** انطلاقا من ذلك في المقالة الثالثة من الجمهورية أن يبين كيف ينمو مفعول الأعمال الأدبية ويتفرع تأثيرها التربوي بسبب عمليات المحاكاة. وحسب نظرة **أفلاطون** فإن الصور ونماذج الأشخاص والأعمال التي ينتجها الشعر هي التي ترتسم في خيال صغار البشر بفعل عمليات المحاكاة. ويبلغ ما للصور من قوة درجة لا يمكن معها مقاومة تأثيرها. لذلك فلا بد من اختيار القصص والصور التي ينبغي أن توضع

404 × راجع جيرالد ف. ألزه: الإتيان بالمثل في القرن الخامس ورد في فقه اللغة الكلاسيكي الجزء 53 الكراسة الثانية (1958) ص.73-90. × ج.زوربوم: المحاكاة والفن. دراسات في أصل المعجم الجمالي وتطوره الباكر أوبسالا 1966.

405 بخصوص دور المحاكي (الممثل الصامت) في الحاضر وفي التاريخ الحديث راجع مارتينا ليكر: الممثل الصامت والمحاكاة والتكنولوجيا منشن 1995.

في عالم التصورات عند الأجيال الصاعدة. أما ما عداها من المضامين فينبغي إبعادها عنهم. ومن ثم فالمطلوب أن يكون أحد أهداف التربية في الدولة اختيار القصص التي ينبغي أن يتقيد بها الشاعر. وبفضل ذلك يمكن السيطرة على عمليات المحاكاة التي تكوِّن عالم التصور عند الشباب. أما ما لا يخدم أهداف التربية فينبغي استثناؤه من الدولة. ويصح ذلك مثلا على الأعمال الأدبية التي يُحكى فيها عن نقائص الآلهة والأبطال. ولا يُمد الشباب من المضامين الأدبية إلا بما كان منها ممكِّنا إياهم بالمحاكاة من تعلم ما يحتاجون إليه للقيام بواجباتهم في الدولة.

فالرسام والشاعر حسب نظرة **أفلاطون** لا ينتجان أشياء استعمالية من صنع أيديهما بل هما يقتصران على إنتاج خلب مظاهرها. إن الرسم والشعر ليسا
ص.162) مقصورين على العرض الفني للأشياء بل هما يعرضانها كما تظهر. والهدف ليس هو إذن عرض الواقع أو الحقيقة بل هو عرض صناعي لخلب المظاهر في ظهورها. لذلك فالرسم والشعر المحاكي وبصورة مبدئية يجعلان كل شيء مرئيا فيمكنانه من الظهور[406]. والأمر في ذلك متعلق بالمحاكاة المنتجة للصور والأوهام حيث لا يعد الفرق بين النموذج والنسخة مهما. فليس الهدف هو المحاكاة الحقيقية أي المماثلة بل خلب الظاهر[407]. وقد تكوَّن الفن والجماليات كمجالين قائمي الذات يكون الفنان والشاعر فيهما سيدين. وفعلا فهما في رأي أفلاطون لا يملكان القدرة على إنتاج الموجود ومن ثم فهما متحرران من دعوى الحقيقة التي يعود تحديدها إلى الفيلسوف. وبالتالي فالمجال الجمالي له بعض الاستقلال عن محاكمات الفلاسفة وبحثهم في الحقيقة والمعرفة وجهودهم من أجل الخير والجميل. فيكون الجزاء هو

406 راجع أفلاطون الجمهورية 598 أ همبورج 1961 الطبعة الثامنة.

407 راجع أولرش تسمبريك: المحاكاة عند أفلاطون. بحوث في استعمال الكلمة ونظرية العرض الشعري وفي التشكل الحواري إلى تأليف الجمهورية فرنكفورت وبارن ونيويورك ونانسي 1984.

ص.163)الطرد من المدينة الفاضلة التي لا تريد القبول بما لا يخضع لأهدافها من الفن والشعر. والفن حتى عند **أرسطو** محاكاة.

وقبل كل شيء فالموسيقى عنده محاكاة للانفعال العاطفي. وبخلاف الرسم والفن التشكيلي اللذين يرسمان الخطوط المرئية تنتج الموسيقى حركة باطنية ذات أثر قابل للاقتصاص ولها مفاعيل خلقية. وفي المركز من الإنشاء الشعري توجد **الطراغوذيا** بوصفها محاكاة للبشر الفاعلين. و**الطراغوذيا لا** تعرض شيئا موجودا. ذلك أن أغراضها وتصورات الفعل فيها تؤول إلى الأسطوري فتفقد معناها لو طبقنا عليها أحكام الواقع. والأفعال في **الطراغوذيا** ينبغي عرضها حتى يعيش المتفرج في

عملية محاكاة يعيشها «باختلاجة» و«اشتكاء» يعيش تجربة تطهير تقوي طبعه[408].

وحسب **أرسطو** فإن أفعال المحاكاة ليست نسخة من الواقع حيث يزول الفرق بين النموذج والنسخة بل إن عمليات المحاكاة عنده تؤدي إلى النسخ والتغيير في آن. إنها تهدف إلى «التجميل» و«التجويد» و«المحاكاة المشكلة». وعرض **هوميروس لأخيل** مثال على ذلك. ف**أخيل** عُرض هنا أيضا بوصفه سريع الغضب وذا خفة. إلا أنه يقدم خلال عرض الظهور بوصفه بطلا لا مثيل له. فتؤول عملية المحاكاة في الشعر إلى تشكيل الممكن والكلي. لذلك فهي تضيف عنصرا جديدا ليست موجودة في عملية النسخ المجردة.

وتتكون الأعمال الثقافية في الشعر والرسم والموسيقى لأن عمليات المحاكاة تأتي بمثل ما تأتي به الطبيعة. وحى نفهم كيف تنشأ الثقافة بمحاكاة الطبيعة علينا أن نوضح المقصود بالطبيعة. فبخلاف الموضوع الذي أرجعها إليه فكر القرنين التاسع

---

408 راجع بول ريكور: الزمان والقص ثلاثة أجزاء باريس 1983 و 1984 و 1985.

عشر والعشرين يفيد مفهوم الفوزيس physis عند أرسطو الطبيعة بما فيها من قوة كامنة تنتج الحياة الطبيعية الحية. فإذا كان الشعر والرسم والموسيقى ثلاثتها تحاكي هذه الطبيعة فإن الأمر لا يتعلق عندئذ بمجرد إعادة إنتاج أو بتكرار طبعاني لشيء (سابق الوجود). وإذا انطلقنا من تصور طبيعة حية فيها مبدأ روحي فاعل فإن محاكاة الطبيعة تصبح ذات دلالة أخرى. فالشعر والفن والموسيقي ينبغي لها أن تحاكي قوة الطبيعة الخلاقة. وبفضل هذا التصور يزول الوجه الضيق من معنى كلمة محاكاة وينبغي بدلا منه أن تعرض المحاكاة شيئا يكون للشاعر والرسام منه صورة في ذاته بصرف النظر عن مسألة إلى أي حد يطابق ذلك شيئا ما في عالم الأشياء الموجودة أو في عالم الأشخاص.

فالمحاكاة لم تعد تعني مجرد إنتاج نسخة بل هي إنتاج صورة لها فعلا علاقة بنموذج لكنها لا تكتفي بمجرد إنتاج نسخة منه لتضاعفه.

إن عمليات المحاكاة تهدف إلى صوغ الباطن من صورة قائمة أمام ناظري الشاعر أو الرسام. وبذلك ففي عملية التشكيل الفني ينشيء شيئا جديدا. والخطاطة القائدة للتشكيل تذوب أكثر فأكثر في الصورة وفي الفعل التمثيلي أو في القطعة الموسيقية في الصورة التي تنشأ في وسيط آخر بوصفه الخطاطة المتخيَّلة. وبذلك تحصل تغييرات وتعبيرات واستكمالات وما ماثلها بحيث إن المماثلة لا تكون موجودة إلا بقدر محدود. وغالبا ما تكون النماذج التي تتعلق بها صور الرسام والشاعر وخطاطاتهما مجهولة. وإذن فهي قد لا تكون موجودة أصلا أو مما لم يقع الحفاظ عليه فلم تبق موجودة. وفي المركز من عملية الفن توجد الصورة سواء كانت ذات علاقة بنماذج أو كانت عملا فنيا تنتجه العملية الفنية دون سواها. ففي كل حالة (164.ـ يتضمن إبداع الصورة تحويلا لنموذج.

كيف هي العلاقة بين النموذج والنسخة ؟ هل النسخة تبدع بتوسط

النموذج ؟ أم كيف ينبغي أن نفهم العلاقة بينهما ؟ فبالإحالة إلى عرض **تزويس** Zeusdarstellung الشهير **لفيدياس** يثار السؤال: فهل يوجد لها نموذج؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فأين يوجد هذا النموذج ؟ ولما كان لا يمكن أن يكون قد وجد نموذجا لهذا العرض فإن صورة **تزويس** صورة جديدة. إنها قد نشأت في العلمية الفنية ذاتها في عمل الرسام. ومن يرى التمثال يعلم أن الصورة رغم كوننا لا نعرف نموذج (صورة) **زويس** الصورة التي لا وجود لها قبل هذا العرض. انطلاقا من هذه الوضعية يمكن أن نستنتج أن العمل الفني يكوِّن «**صورة تطلب نموذجا** Vorbild « **ويبدعها** » **حتى نجد في روح الإنسان صورة سابقة** Vor-Bild **ومن ثم يحقق تحديدها حتى تصبح صورة**»[409]. وهذه الصورة ليست وحيدة الدلالة إنها ليست جوابا يقدمه العمل الفني بل هي بالأحرى سؤال يطرحه على المتلقين الذين يقدمون أجوبة مختلفة. ففي بنية العمل الفني الضمنية تنتج الصور علاقات متناسقة ودلالات لا يتكون من دونها ما في العمل الفني من تعقيد ووجود مادي.

وبهذا المنظور لا ينشأ الفن والأدب إلا بفضل التفاعل المتصاحب بين العمل والمتلقين[410]. فتنتقل بذلك علاقة المحاكاة. لن يبقى العمل الفني قابلا للفهم بوصفه محاكاة لنموذج بل إن عملية المحاكاة (الحاسمة) توجد بين العمل الفني والمتلقي. والتجربة الجمالية من حيث هي مقوم من مقومات السلوك المحاكي تصبح ذات أهمية مركزية. وفعلا فالعمل الفني يحتوي على مضمون وأشكال محددة وإحالات معنوية وقضايا لغوية إلا أن هذه الأمور لا تصبح حية إلا في «التجربة الجمالية». لكن مفهوم المحاكاة فقد في جماليات المحدثين البعض من أهميته. فتصور الإبداع الأصيل عند الإنسان بات متعارضا مع فهم اختزالي للمحاكاة (إيميتاسيو imitatio) وأدى

---

409 فكتور تسوكرهندل: المحاكاة ورد في ماركور 12 (1985) ص.233.

410 راجع فولفجنج إيزار: فعل القراءة. نظرية الوقع الجمالي منشن 1984 الطبعة الثانية.

إلى الحط من قيمة هذا المفهوم[411].

لقد كان دور عمليات المحاكاة في بناء المجتمعات وتهديمها من البداية ذا أثر فاعل إلى جانب ما لعمليات المحاكاة من أهمية بالنسبة إلى التربية والتكوين ولإنتاج الشعر والفن والموسيقي ونقلها إلى الغير وكذلك بالنسبة إلى اكتساب المعرفة الاجتماعية العملية اكتسابها الذي سنعرضه في الفقرات الموالية. إن عمليات المحاكاة (165.، تتخلل الرتب الاجتماعية والطبقات فتبين من ثم تأثيراتها الملتبسة. إنها تسهم في بناء الطبقات وفي نفس الوقت تهدد وجودها وتعمل على تهديمها. فهي من جهة أولى تقبل التثبيت والتصريف وهي من جهة ثانية تهدد الأنظمة بالتحلل وبعدم السيطرة كما في يتبين من دور المحاكاة في تكون جماهير الدهماء والعنف.

إن معرفة ما لعمليات المحاكة من «طابع مُعْدٍ» هو المنطلق نحو نظرية مهمة في تكون العنف الاجتماعي[412]. فاكتساب المواقف وأشكال الفعل تخلق تنافسا بين المحاكَى والمحاكِي من البشر تسابقا يصبح نقطة انطلاق للأفعال العنيفة. فتنشأ وضعية متناقضة: فما يصبو إليه المحاكي من اكتساب لصفات المحاكى لا تتحمل التوفيق مع رغبتهما كليهما في التميز وادعاء كل منهما أنه فريد نوعه. وهذه الوضعية المفارقية تؤدي إلى مضاعفة ما في المجتمع من عنف اجتماعي كامن.

إن الأفعال المصحوبة بكثافة عاطفية كبيرة تبدو بقدر خاص أمورا تتحدى عمليات المحاكاة. والطابع المعدي للضحك والحب والعنف يعد مضرب الأمثال. وحسب نظرة جيرار فإن أفعال العنف كانت في الثقافات الأولى تقابل بما يماثلها من أفعال العنف. فتتكون بذلك حلقة العنف المفرغة ويتقوى إفراط الأفعال العنيفة وكثافتها.

411 راجع كذلك سلفيان أجاسنسكي وجاك دريدا وساره كفمن وفيليب لاكو-لابارته وجون لوك نانسي وبرنار بوترا: محاكاة التقاطيع (المفاصل) باريس 1975.

412 راجع جيرار: المقدس والعنف نفس المرجع.

لذلك فليس من النادر أن يهدد ذلك القيام المشترك في المجتمعات فتحاول السيطرة على العنف بواسطة التحريم والشعائر العنف الذي تقويه عدوى المحاكاة.

وفي أزمات المحاكاة التي تنفجر فيها أفعال العنف والتي لا ينجح ضدها ما يحاول المجتمع أن يقيمه ضدها من سدود بواسطة التحريم أو الشعائر يلجأ المجتمع إلى التضحية بـ«كبش فداء» يفترض فيه القدرة على تهدئة الأزمة[413]. والضحية الممكنة تختارها الجماعة لتعتبرها كبش فداء. وبوحدة الجماعة تتطور «لعبة مضادة للمحاكاة» أي حلف ضد العدو الذي يضحى به. وغالبا ما يتم بالإجماع اختيار من
(ص.166)لا يستطيع أن يدافع عن نفسه لئلا يكون قتله مجلبة لأفعال عنف من بعده .

وفعلا فالتضحية هي بدورها فعل عنيف إلا أن المنتظر منها أن تنهي دائرة المحاكاة للأفعال العنيفة الموجودة في المجتمع. فالجماعة تتوحد في فعلها العنيف المضحي تتوحد بتضامنها ضد الضحية. وهذا يمدها في الظاهر بإمكانية التحرر بهذا الفعل من العنف المحايث لها ذاتها.

ويتم الوصول إلى نهاية الأزمة بآلية الرجوع التالية. فمن ناحية أولى تعد الضحية مسؤولة عن العنف المحايث في الجماعة. فتنسب إليها قوة لا تملكها إلا أن الجماعة تتخفف بهذه النسبة مما فيها بذاتها من عنف بالقوة. ومن ناحية ثانية تنسب إلى الضحية قوة تحقيق المصالحة التي تنشأ في الجماعة بعد موتها. فيكون الأمر في الحالتين متعلقا بنسب وتحويلات من المفروض فيها أن تضمن إيصال الضحية إلى النتائج المنتظرة منها. والعودة إلى الهدوء يؤول على أنه الدليل على أن الضحية كانت مسؤولة عن أزمة المحاكاة. وطبعا فهذه الدعوى وهم. فليس المجتمع هو الذي يعاني من عدوان الضحية بل الضحية هي التي تقع تحت عنف المجتمع. وحتى تعمل آلية العودة يكون من الضروري لكلا التحويلين ألا يبدوا على ما هما عليه في الحقيقة.

413 راجع جرار: كبش الفداء نفس المرجع.

إذ لو حصل ذلك لتعرضت الجماعة لخطر فقدان الضحية قوتها على تحقيق الصلح المحرر (من العنف الكامن في الجماعة).

الفعل الاجتماعي والاكتساب المحاكي والمعرفة العملية

تكتسب القدرة على العمل الاجتماعي في عمليات التعلم الثقافي بالمحاكاة[414]. فالبشر يطورون بعلميات محاكاة من ثقافة إلى أخرى قدرات اللعب وتبادل الهدايا والشعائر ذات الطوابع المختلفة[415]. وحتى يتمكن المرء من العمل المناسب في كل مناسبة فلا بد من معرفة عملية يكتسبها في مجالات العمل المناسب من خلال عمليات تعلم بمحاكاة ذات صلة بالحواس والجسد. كما أن كل خاصية ثقافية للعمل الاجتماعي لا يمكن الإحاطة بها إلا بالمقاربات المحاكية. فللتاريخ والثقافة الأثر القوي على تشكيل .167)المعرفة العملية والأعمال الاجتماعية[416].وتعرف الأعمال الاجتماعية في مقاربة أولى كأعمال محاكاة إذا أحالت من حيث هي حركات على حركات أخرى وإذا قبلت الفهم كعروض جسدية ومنظرة ركحية وإذا كانت أعمالا قائمة الذات يمكن أن تفهم بذاتها وتحيل إلى أعمال أو عوالم أخرى[417]. ومن ثم فلا تعتبر محاكاةً الأعمالُ التي

---

414 × راجع جيباور وفولف: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرجع. × لهما كذلك: مداخل محاكية للعالم نفس المرجع. × كريستوف فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعائري: نحو التربية الإنشائية الفعلية للجماعات أبلادن 2001. × كريستوف فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر والمدرسة والأسرة والشباب ووسائل الاتصال أبلادن 2004.

415 × راجع ميكائيل تاوسش: المحاكاة والغيرية. تاريخ خاص للحواس نيويورك ولندن 1993. × ألكسندر هن: يقظة الجوهر ؟ السياسة والشعائر والفن والتثاقف في جوا منستر من بين أخريات 2003.

416 وقد كان بيار بورديو كذلك مقتنعا بأن المعرفة العملية معرفة ثقافية وأنها تكتسب بالمحاكاة راجع بيار بورديو: الحس الاجتماعي فرنكفورت على الماين 1987.

417 راجع جيباور وفولف: اللعب والشعيرة والإشارات نفس المرجع ص. 11 والموالية.

من جنس الحسابات والخيارات والسلوكات الشرطية أو العادية ولا كذلك الأعمالُ الفريدة والتي تشذ عن القاعدة.

ولعل المثال التالي من حياتنا العادية في هذا العصر يوضح هذه العلاقة بين العمل الاجتماعي والمعرفة العملية واكتساب المعرفة بالمحاكاة.

ففي عيد ميلاد سيدة رغب صاحبها (شريك حياتها) أن يقدم لها هدية. فكر في ما يمكن أن يفرحها. خال أولا أن هذه الهدية لا ينبغي أن تكون شيئا لمجرد الاستعمال العادي لأنه بوسعها أن تشتريه بنفسها. كما استبعد فكرة أن يشتري لها مجموعة تجميل عرضت عليه في قائمة المبيعات. فذلك بدلا من أن يكون هدية عيد ميلاد سيكون هدية لهما كليهما فيقل تخصيصه لشريكة حياته. ودارت أفكاره حول مسألة: ما الذي يمكن أن يعجبها؟ وبماذا يمكن أن يسعدها ؟ فبحث في محل لبيع الكتب بين الكتب الفنية وآخر ما ظهر من الروايات. وثم خطرت له خاطرة. فشريكته أهدت إليه في السنة الماضية كتاب صور مع رسوم من بدايات اكتشاف آلات التصوير. ومن ثم قد يمكن أن يكون إهداء كتاب الهدية المناسبة. ثم شرع في البحث عن حامل شموع أو مصباح قديم في محل لبيع المآثر الفنية. وقد أعجبه ما وجد إلا أن ذلك لم يرضه بعد. ثم شاهد خاتما ذا فص رمَّاني. فتذكر أن زوجته أعلمته ذات مرة بأن جدتها قصت عليها قصة حول هذا النوع من الخواتم فارتبطت به سعادتها وهي صبية عديد المرات. صار الرجل الآن متأكدا من أنه قد وجد ضالته.

وفي صبيحة عيد ميلادها ملأ شريك الحياة إناء بلوريا مخضرا بأوراق الإفوي (نبات متسلق دائم الخضرة) وبقشور لوز وشموع صغيرة تسبح فيه وبجانب ذلك توجد كعكة حلوى وباقة ورود كبيرة وقنينة من خمرة الشمباني. وكمفاجأة يوجد صندوق كبير يحتوي على الخاتم. وفوق المائدة ذات النصبة العيدية وضع الفطور. وكانت الزوجة تنتظر أمام الغرفة حتى أشعل كل الشموع وفتح قنينة الشمباني. ثم أخذها بين ذراعيه وتبادلا كلمات لطيفة فكانت سعادتهما بهذه المناسبة مع الهدية التي

اختيرت بمحبة عارمة. ثم جلسا وأفطرا ودام الإفطار أطول من العادة. وبدأ اليوم.

وبهذا المنظر (=الذي هو عرض لمنظرة متقدمة عليه) نعلم كيف بحث الزوج عن هدية عيد ميلاد زوجته وكيف وجد الهدية بعد بعض الجهد وكيف مَنْظَر إعطاء (168., الهدية وعيد الميلاد الصباحي ومسرحهما. وقد نجحت الوضعية وأمدتهما بالكثير من السعادة. فخلال البحث عن الهدية تجنب الزوج الكثير من القرارات التي كان يمكن أن تنقص من دلالة الهدية وأهميتها. وهكذا فهو لم يختر ما يسد الحاجة ولا هدية عامة كما تجنب مماثلة هديته للهدية التي أهدتها زوجته إليه منذ أمد قريب. وبعد بحث طويل وجد الهدية التي كانت مناسبة إلى حد كبير لشريكة حياته ومن ثم فهي هدية من المفروض أن تعجبها أكثر من أي شخص آخر. وقد وجد اختياره اللطيف للهدية ما يواصله في الإعداد المفعم بالمحبة للوضعية الصباحية مع الشموع السابحة بين الأوراق والورود والشمباني وكعكعة الحلوى والكشف عن الهدية والمائدة ذات النصبة الاحتفالية والكلمات العذبة والعناق.فكيف عرف الزوج المحتفل بعيد ميلاد زوجته ما فعل حتى يبين لها ميله ويجعل هذه المناسبة عملية تقوية للكيفة العاطفية لحياتهما المشتركة ؟ لا أحد أعطاه قواعد كان يمكنه أن يتبعها في تقديم الهدايا ولا في الاحتفال. ومع ذلك فقد كان لدى الزوج معرفة مكنته من اختيار الهدية ومن منظرة تقديمها. من أين يعلم ما تعنيه هذه الهدية التي اختارها بهذه الصورة والحفل الصباحي الذي أعده على هذا النحو بالنسبة إلى المهدى إليها وكيف سيكون رد فعلها بحيث يكون الإفطار حفلا باشتراكهما ؟ هنا أيضا لا أحد عين له قواعد سلوكه. ومع ذلك فكلاهما يعرف ما الذي «كان يدور» وما كان يفعل وكيف يتعلق أحدهما بالآخر بحيث يتحول الصباح إلى احتفال بحياتهما المشتركة.

إن مثل هذه الوضعيات لا تنجح إلا لأن المشاركين فيها لهم معرفة عملية بما عليهم فعله وكيف تكون علاقة كل منهما بالآخر وكيف يعرض كل واحد منها ذاته أمام الآخر. وينشأ تعاملهما بالانطلاق من المعرفة العملية أي الوضعيات يمسرحون

وكيف ومتى وكيف يستطيعون بمنظرتها المطابقة بين ما ينتظره الآخرون عدم المطابقة. وقد تعلموا ذلك خلال الكثير من مناسبات الحياة اليومية التي عاشوها حسيا مثل الكيفية التي نظم بها أهلهم لهم أو لأخوتهم أعياد ميلادهم. ولا شك أنه لم توجد في هذه المناسبات شموع سابحة بين أوراق الإفوي ولا تأملات قد تكون سبقت اشتراء خاتم ذي فص رماني. إلا أنه وجدت منظرات أخرى للبحث عن هدايا تحقق السعادة والعناية المفعمة بمحبة المحتفى بهم والحظ لحياة مشتركة. فقد حصلت مسرحات لأعياد ميلاد أخرى صادف أن عبّر فيها الأخوة مثلا عن ميلهم في ملاحظات عدوانية مكشوفة أو تم فيها أداء أغاني أعياد الميلاد وتقديم هدايا ذات صلة برغبات صريحة. ورغم مثل هذه الفروق ينشأ عند المشاركين صور باطنية وأحاسيس ومقاطع إنشائية فعلية تؤدي دور المادة الخام للتعبير عن الإهداء وعرضه ومثلها عن تقبل الهدايا والمحتفلين ومثلها عن المحتفل تتشكل في مثل هذه الوضعيات. (س.169)

وبصورة عامة فحيثما يعمل أي إنسان في صلة بممارسة اجتماعية سابقة الوجود ويقوم من ثم هو ذاته بممارسة اجتماعية تنشأ علاقة محاكاة بين الفعلين. ومثال ذلك أنه يحصل عندما يمسرح إنسان ما ممارسة اجتماعية كما في مثال تقديم الهدية أو عندما يعبر إنسان ما جسديا عن تصور ما. ولا يتعلق الأمر في ذلك كما رأينا بأفعال تقليد. أفعال المحاكاة ليست مجرد إعادة الأفعال إعادة تتبع بالتدقيق صورة سابقة Vor-Bild. بل الأمر يتعلق بإنتاج شيء حقيقي في كل ما يتحقق بالمحاكاة من الممارسات الاجتماعية.

وبخلاف عمليات التقليد القردي حيث يكون مجرد تحقيق التكيف مع الشروط السابقة كافيا فإن عمليات المحاكاة تنتج -كما هو بين مرة أخرى من مثال الهدية- المماثلة واللاممائلة في آن مع وضعيات أخرى أو مع ناس آخرين تحيل إليهم. وبواسطة المماثلة مع وضعيات معيشة سابقة وعوالم ذات طابع ثقافي خاص تكتسب الذوات قدرة التوجه في المجال الاجتماعي. وبواسطة المشاركة في ممارسة الآخرين

للحياة توسع الذوات عالم حياتها وتخلق إمكانات فعل وتجريب جديدة. وبذلك يتراكب عندها الانفعال والفعل فيتداخل في هذه العملية العالم سابق الوجود والفردية التي لها به علاقة محاكاة. فالبشر يعيدون خلق الوضعية المعيشة السابقة وكذلك العالم خارج ذواتهم مرة أخرى ويجعلونه بمضاعفته عالمهم الخاص. وهم لا يكتسبون فرديتهم إلا بفضل هذا الجدل مع الوضعيات السابقة ومع العالم الخارجي. كما أن فائض النوازع الانسانية لا يتكون إلا في هذه العملية فائضها الذي لم يتأكد بعد نحو رغبات الإنسان وحاجاته. والجدل مع الخارج وتكوين الذات ينشآن في نفس النظام. والعالمان الخارجي والداخلي يتكيف كل منهما مع الآخر بصورة متصلة ولا يصبحان قابلين للتجربة المعيشة إلا من خلال العلاقة المتبادلة بينهما. فتتكون التماثلات والتوافقات بين الباطن والخارج. والبشر يجعلون العالم الخارجي مماثلا لذواتهم ويتغيرون في هذه العملية ليماثلوا العالم الخارجي وفي هذا التحول يتغير إدراكهم للخارج وإدراكهم لذواتهم.(170)

إن عمليات المحاكاة تؤدي إلى الإحساس بالمماثلات وإلى إنتاج التوافقات مع المحيط الاجتماعي. وبعيش البشر لهذه التجارب يدركون معناها. فمن القدرات الإنسانية الأولى إنتاج المماثلات. وبين أن المماثلات توجد في الظاهرات التي تتوافق من الأفق الحسي. فهي يمكن أن تحدث بين وجهين أو تظهر بين عمليتين يحاكي فيهما إنسان أعمال إنسان آخر. كما أنه يمكن اكتشاف أشكال من المماثلة بين الأحياء والجوامد. فجسد الإنسان قادر على إنتاج المماثلات والتعبير عنها. والرقص واللغة من الأمثلة البينة للعيان. إن العرض والتعبير والمسرحة والسلوك لا تختلف سواء في الرقص أو في اللغة. إنها تكوِّن وجهين من المحاكاة لا يتخارجان بل يتداخلان في فعل واحد.

ينبغي ألا يستند اكتساب المعرفة العملية في عمليات المحاكاة إلى المماثلة. فعندما تكتسب معارف بالإحالة إلى عالم ماض من المعاملات الاجتماعية أو

بالمسرحة الإنشائية الفعلية للمعرفة المحاكية لا يكون تحديد وجه الأحالة المحاكية ممكنا إلا بالمقارنة بين العالمين. إلا أن المماثلة غالبا ما تعد مبررا لإثارة المحاكاة. لكن تكوين إتصال سحري مع ذلك يمكن أن يصبح نقطة انطلاق لفعل المحاكاة[418]. وحتى بالنسبة إلى الحد من عمل الممارسات الاجتماعية الموجودة فإن الإحالة المحاكية ضرورية. ذلك أن إمكانية القبول والفرق أو الرفض للمعاملات الاجتماعية الماضية لا يمكن إنتاجها إلا بها.

ففي عمليات التعلم بالمحاكاة تعاد المعاملات الاجتماعية الماضية. وفي ذلك لا تكون الإحالة من جنس الفكر النظري بل هي ينتجها الحس حسيا جماليا وبالمقارنة مع المعاملة الاجتماعية الأولى فإن المعاملة الثانية تبتعد عنها إذا لم تكن قد حسمت جدلها معها مباشرة ولم تغيرها بل اكتفت بتكرارها. فيكون للمعاملة المحاكية بذلك طابع الإشارة والعرض التمثيلي. لكن مسرحتها تنتج من جديد كيفيات حسية جمالية خاصة. إن عمليات المحاكاة ذات صلة بالعوالم التي سبق للبشر أن عملوها والتي هي إما عوالم موجودة فعلا أو عوالم خيالية.

س.171) يرتبط الطابع الحركي للمعاملات الاجتماعية بكون المعرفة الضرورية لمنظرته الركحية هي معرفة عملية. وبهذه الصفة فهي تخضع بقدر ضئيل كمعرفة تحليلية للسيطرة العقلية. وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى المعرفة المشعرية العملية لأنها ليست معرفة تفكرية تعي ذاتها كمعرفة. لذلك فهي لا تكون إلا مصحوبة بصراعات وأزمات وتكون المعاملات الناتجة عنها بحاجة إلى تأسيس. فإذا لم يقع إشكال حول هذه الممارسة الاجتماعية فإن المعرفة العملية تبقى بنحو ما نصف واعية[419]. ومثلها مثل

418 راجع جيسم ج. فريزر: الغصن الذهبي راينباك 1989 ص،15 والمواليات.

419 راجع كريستوف فولف: الممارسة ورد في: ينس كرينات ويان شنوك وميكائيل شتاوبارج (نشر): التنظير للشعائر: مواضع كلاسيكية ومقاربات نظرية ومفهومات تحليلية ثبت مراجع ومصادر مصحوب بالتعليق ليدن 2004 (بصدد الظهور).

المعرفة العادية فإنها تحتوي على صور وخطاطات وأشكال تعامل تُستعمل في العرض المنظَر بالجسد للمعاملات الاجتماعية دون تفكير في مناسبتها للظرف. فتكون ذات وعي بسيط وتجذبها منظرة الممارسة الاجتماعية[420].

إن فضالة التجهيز الغريزي والهوة الفاصلة بين المثير ورد الفعل وكذلك الطابع اللامركزي هي مفروضات شارطة[421] لمرونة البشر الخارقة للعادة وما يرتبط بها من إمكانات لاكتساب معرفة عملية في عمليات المحاكاة يمكن أن يصاغ بمقتضاها التعامل الاجتماعي ويُنظر ويُعرض. ومن هذه المعرفة العملية كذلك حركات البدن التي بواسطتها تُنظم مناظر التعامل الاجتماعي. فبفضل ترويض حركات البدن والسيطرة عليها تتكون معرفة عملية مروضة ومسيطر عليها -تحفظها ذاكرة البدن- فتمكن من منظرة أشكال التعامل الرمزي المنظر. وهذه المعرفة العملية هي ما تحيل عليه أشكال العرض وأشكال التعامل الاجتماعي التي تكونت في ثقافة ما وبالتالي معرفة مطبوعة فعلا من حيث إمكاناتها التاريخية الثقافية وهي أيضا مع ذلك معرفة محدودة.

إن عمليات المحاكاة يتحقق فيها تغيير محاك وتشكيل لعوالم سابقة. وفي ذلك يكمن الوجه المجدد لأفعال المحاكاة[422]. فالممارسات الاجتماعية تكون محاكية إذا أحالت إلى معاملات أخرى وكانت هي نفسها قابلة للفهم كتواليف من حلول اجتماعية تعرض مع ذلك ممارسات اجتماعية قائمة الذات وبوصفها لها كذلك إحالة إلى معاملات أخرى. فالمعاملات الاجتماعية تصبح ممكنة بفضل نشأة معرفة عملية

420 راجع بيات كرايس وجنتر جيباور: الملكة بيلفالد 2002.

421 راجع هلموت بلاسنار: تعبير الطبيعة الإنسانية. الأعمال الكاملة الجزء السابع فرنكفورت على الماين 1982 ص.391-398.

422 راجع كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): الشعيرة والتجديد. مجلة علم التربية 2 كراسة ملحقة 2004.

خلال عمليات محاكية. والمعرفة العملية المفيدة بالنسبة إلى المعاملات الاجتماعية (ص.172)معرفة بدنية وتنتسب إلى اللعب كما أنها في نفس الوقت معرفة تاريخية وثقافية. إنها تتكون بمواجهة الوضعيات وهي ليست وحيدة الدلالة ولها مقومات خيالية ولا تقبل الحصر في القصد الواعي بل هي تتضمن فائضا دلاليا وتظهر في المنظرات والعروض الاجتماعية للدين والسياسة والحياة اليومية.

الفصل الثامن
نظريات الإنشاء الفعلي وممارساته

173.) إن خاصية المنظرة والعرض المرتبطين بالجسد وثيق الارتباط والمميزين للفعل والكلام والسلوك تعرف بكونها خاصية الإنشاء. وبهذا التعريف فقد اختيرت نظرة مغايرة للفعل الإنساني. فلكأن بنى فعل الإنسان الرمزية شبيهة بالنصوص المقروءة ومن ثم فانفتاحها يكون هرمينوطيقيا. ومع التبئير على خاصية المنظرة والعرض يقع تطوير منظور وأفق مكمل لعالم العمل والسلوك الثقافيين. فيوجد بمتقضى ذلك فرق جوهري بين منظرة السلوك الإنساني وعرضه من جهة أولى وبين تأويلهما من جهة ثانية:

ففي الحالة الأولى يحصل عمل لا بد لتحقيقه من كفاءة تجعله يصبح بالفعل.

وفي الحالة الثانية يحصل تأويل الفعل حسب انجازه.

ولا بد في الحالتين من قدرات معينة يحصل بهما الفعل وتأويله. فلتحقيق الأعمال

لا بد من معرفة عملية. ولتحقيق التأويل لا بد من معرفة تأويلية. ونجد في التركيز على الإنشائي صعوبة متمثلة في كون خاصية المنظرة والمسرحة للعمل الاجتماعي والجمالي أنهما يكتسبان في حيز إعدادهما حالا عملية تكون بداية التمكن التحليلي فيها مقصورة على ما في متناوله من معرفة جزئية. ولتطوير مفهوم الإنشائية توجد ثلاثة وجوه مهمة:

الوجه الأول تم تطويره في الأناسة الثقافية: إنه يحيل إلى الأشكال المختلفة للعروض الثقافية (ملتون زنجر).

الوجه الثاني أعدته فلسفة اللغة (دجون ل. أستين).

والوجه الثالث يحيل إلى البعد الجمالي أي الإنشاء الفني.

(ص.174) وفي المركز من هذه الوجوه الثلاثة توجد منظرة الجسد ومسرحته وإمكانية عرضه والتعبير عنه. وفي هذه العروض الجمالية تنحل مسألة تبعية الفعل للنص التقليدية في المسرح. فتنشأ بذلك إمكانات من منظرة الجسد ومسرحته تامة الجدة. ذلك أن إنشائية الجسد من حيث هي مصاحبة تستعمل كمفهوم تعريف شامل يقبل التحديد بوصفه تداخلا بين العرض الثقافي والكلام كفعل ومنظرة وعرض جماليين للجسد.إن الفعل الإنساني ينتج العروض الثقافية التي من بينها «**حالات التنظيم الثقافي الخاصة وعلى سبيل المثال حفلات الزواج وأعياد المعابد والقراءات وعروض الرقص والحفلات الموسيقية إلخ..**»[423]. وحسب نظرة ملتون زنجر فإن الثقافة تبلِّغ صورتها عن نفسها إلى أعضائها والى الأجانب بالتعبير عنها وبتقديمها في هذه العروض التمثيلية. «**فبالنسبة إلى الأجانب يمكن لهذه (العروض التمثيلية) أن تعتبر وحدات البنية الثقافية الأكثر قابلية للملاحظة المريحة وذلك لأن كل فعل إنشائي له مدة**

---

423 « أعيان خاصة من الأنظمة الاجتماعية...» ملتون زنجر: الهند التقليدية: البنية والتغير فيلادالفيا 1959 ص.12 والموالية.

زمانية محدودة له بداية وموضع ومناسبة معينين» [424]. ودون أن نميع المفهوم فإنه يقبل الانطباق كذلك على الأعمال اليومية. وفي هذه الحالة فالمقصود بـ « **العرض التمثيلي الثقافي**» هو الجسدية والمنظرة والطابع الحدثي للأفعال الاجتماعية. فالفعل الاجتماعي والثقافي أكثر من مجرد تحقيق للمقاصد. ويرتبط ذلك أكثر بالكيفية التي يحقق بها البشر مقاصدهم بتوسط المنظرة والعرض التمثيلي. وعلل كيفية الفعل لهذا التحقيق تكمن في شروط الإطار التاريخي والثقافي وفي علامات الفعل الاجتماعي وخاصيته الحدثية المصاحبة لفردية الفاعل.

إن الإنشائي هو التعابير اللغوية التي هي في نفس الوقت أفعال. ولكي نميز الأقوال الإنشائية من غيرها يمكن تعيين أربعة علامات مميزة[425]:

1- العلامة الأولى تقدمها خاصية المرجعية الذاتية للعبارات الإنشائية. فهي غالبا ما تقدم مصحوبة بعبارة «وبهذا...». وفي ذلك يكمن الفعل في التلفظ بالجملة مثلا (عبارة القس):« وبهذا أسميك فلان».

2- والعلامة الثانية هي الطابع الإعلاني للعبارة. والتحقق الناجح لإحدى الجمل يكفي ليضفي عليها الوقوع الفعلي. ونرى ذلك مثلا في التلفظ بـ« المدعَى
(175.) عليه مذنب» في النازلة التي تقضي فيها هيئة المحلفين في القضاء الأمريكي والذي بمقتضاه يعتبر المتهم قد ثبتت عليه التهمة. وتكون التلفظات الإنشائية في الغالب مرتبطة بمؤسسات اجتماعية. فكذلك الحال مثلا في قرار الزواج وإبرام العقود أو التصريح بالحكم في النوازل. وأخيرا فالتلفظات الإنشائية تتألف من تلفظات سابقة

---

424 زنجر نفس المرجع.

425 × راجع ألريكه بوله وإكارت كونيش: نحو مفهوم الانشائي الفعلي في علم اللغة ورد في: إريكا فشر-ليشته وكريستوف فولف (نشر). باراجرانا 10 (2001) 1: نظريات الإنشائي الفعلي ص.13-34.

× راجع كذلك سيبيله كريمر وماركو شتالهوت: «الإنشائي الفعلي» كغرض من أغراض فلسفة اللغة وفلسفة الثقافة ورد في: باراجرانا 10 (2001) 1 ص.35-64.

الصوغ لها طابع مكرر أو نمطي. فإذا استعملنا مفهوم الإنشائي في معنى أوسع كان من أغراض بحث الأناسة الطابع الإنشائي للغة ومن ثم الطابع الإنشائي للعلاقة بالجسد ولعلاقة الجسد باللغة عامة. وفي صلة بذلك تقبل النصوص أن يبحث فيها من حيث كيفية تشكل إنشائيتها. فكيف يمكن تحديد العلاقة بين اللغة ومنظرة الجسد في نص؟ وكيف تكون منظرة الأحاسيس[426] وانفجار الضحك[427] والإشارات[428] وكيف يتم عرضها التمثيلي جميعا إلخ... ؟

3- والوجه الثالث من الإنشائي يتمثل في العرض الفني أي إنجاز الفعل التعبيري. ويتقوم ذلك بثلاثة عناصر متشكلة مختلفة[429]. فإليها ينتسب:

أ- الوجه المادي من التمثيل الذي يتحدد بالمكان (المسرح والمعمل والمكان العام) وجسد الممثل وحركاته و« مكملات العرض التمثيلي» واللغة والموسيقى إلخ...

ب - ثم وساطة العرض التمثيلي بالإحالة إلى المتفرج واستعمال المناسب من الصور ومقاطع الأشرطة السينمائية أو المقاطع من مجال الواقع الافتراضي

ج -ثم جمالية العرض التمثيلي التي يحددها خاصة كون التظاهرة حدثا[430].

426 راجع يوتا إيمنج وإنجريد كاستن وإله كوخ وأندريا زيبر: الانفعالية العاطفية والإنشائية الفعلية في أدب القرون الوسطى ورد في باراجرانا 10 (2001) 1 ص.215-233.

427 راجع هنس-يرجن باشورسكي وفارنار روكه وهنس رودولف فلتن وفرنك فتشوف: الانشائية الفعلية وثقافة الضحك في القرون الوسطى وفي بداية العصر الحديث ورد في باراجرانا 10 (201) 1 ص.157-90.

428 راجع هورست فنزال وكريستينا لشترمن: التمثل وحركة الجسد. مشاركة في النص أو إحياء الكلمات ورد في باراجرانا 10 (2001) 1 ص. 191-213.

429 راجع إريكا فشر-لشته وينس روزالت: جاذبية النظرة-العرض والانشاء الإنشائي والإنشائية كمفهومات من علم المسرح. ورد في باراجرانا 10 (2001) 1 ص.237-253.

430 راجع ليا فارجين: فن الجسد والإنجاز . الجسد كلغة. ميلانو 200.

فيتدخل هنا عناصر ألعاب وأفعال تلقائية وكذلك أخطاء التقيد بخطة التظاهرة لتؤدي دورا مهما.

وعندما يتعلق الأمر بالإنشائية في إطار علوم الثقافة فإن وجوه العرض الثقافي واللغة من حيث هي فعل والجانب الجمالي للمنظرة والعرض التمثيلي يحيل بعضها إلى البعض.

ويحصل ذلك مثلا في تقصي السلوك الاجتماعي وفي البحث في الشعائر وكذلك في تكون الاجتماعي بتوسط الطابع الإنشائي للفعل المشعري (راجع في ذلك الفصل التاسع من هذا العمل).

وفي المركز من ذلك كله يوجد هنا المميز الرّابع ذو الطابع الاجتماعي والثقافي وما يتأصل فيه من معرفة عملية إنشائية. ويكون ذلك « **جسديا ولعبيا ومشعريا وفي نفس الوقت تاريخيا وثقافيا وتتكون المعرفة الإنشائية في مجابهة مع الوضعيات** 176
الفعلية وهي ليست وحيدة الدلالة إنها جمالية وتنشأ في عمليات محاكاة. وللمعرفة الإنشائية مكونات مخيالية وهي تتضمن فائضا من المعنى ولا تقبل الرد إلى المقاصد. إنها تتعين في منظرات وعروض من الحياة اليومية والأدب والفن»[431].

إن أصل الدلالة اللغوية لكلمة «بارفوماتيفيتات Performativität» يحيل إلى «فورما=صورة» اللاتينية التي تعني «صورة» و«هيأة» و«مظهر وظهور» و «طابع» لكن الكلمة العربية المقابلة هي إنشائية من فعل نشأ وأنشأ وتفيد التكون والتكوين. (والتركيز هو على الفاعلية التكونية). والفعل المنتسب إليها له دلالة التشكيل والعرض

431 كريستوف فولف وميكائيل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشائي الفعلي. مدخل إلى علاقات الترابط بين اللغة والسلطة والفعل فاينهايم من بين أخريات 2001 ص.13. × راجع كذلك أوفه فورت (نشر): الإنجاز الإنشائي. بين فلسفة اللغة وعلوم الثقافة فرنكفورت على الماين 2002.

والتصوير. ومن وجهة نظر الدلالة الأصلية يحيل مفهوم «الإنشائية» إلى عملية عرض الجسد المرتبط بظهور الإنسان في صورته وطابعه المميز. وتحيل الإنشائية كذلك من وجهة نظر أصل معناها إلى منظرة الجسد وعرضه. فكل واحد من عروضه يتضمن في أساسه منظرة بصرف النظر عن كون ذلك واعي الحصول أو غير واعيه. إن الإنشائية تحيل إلى إمكانية أن يتخذ الإنسان «**وضعية الخروج عن المركز**» (**بلاسنار**) ومن ثم خروجه عن كونه جسده فحسب لانه كذلك مالكه. فعلينا أن «نرسم خطة ذاتنا كتوقع أو كمشروعuns entwerfern » وأن نعرضها في تمنظرات مختلفة. وحتى نستطيع إدراك أنفسنا وتصورها وفهمها فإننا نمنظر أنفسنا. وفي هذه المنظرات الذاتية وفي مفاعيلها في الناس الآخرين وكذلك في ردودهم على أفعالنا نعرف أنفسنا معرفة معيشة. وعلى أساس التشكلية المرتبطة بجسد الإنسان يكون طيف المنظرات والعروض طيفها الممكن واسعا. ويتبين ذلك بوضوح من خلال نظرة في التاريخ وفي الثقافات الأخرى. فسعة تنويع الإنشائي في مجالات حياة البشر المختلفة وفي مجال فاعليتهم وثيقة الارتباط بمسائل التمييز الاجتماعي بين الجنسين وبين الأجيال وبين الطبقات الاجتماعية. أما من يستطيع أن يمنظر وأن يعرض ومتى وماذا وكيف كل ذلك مسألة سلطة.

وحتى الأدب والفن والمسرح والموسيقى فإنها جميعا ليست بمعزل عن مسألة السلطة إلا أن الأمر قبل كل شيء يتعلق في هذه المجالات بمنظرة السلطة الرمزية والثقافية وأثرهما. وفي هذه الميادين تتم منظرة إمكانات السلوك الإنشائي. وعندما يشارك الإنسان في هذه الأمور بصفته قارئا أو متفرجا أو مستمعا فإن إمكاناته الإنشائية تتوسع وهو أمر يكون في الغالب ذا صلة بالمتعة. وفي مواضع أخرى (ص.177)توصف هذه العمليات بكونها عمليات محاكاة. وفيها يحصل بنحو ما اثر من المنظرات والعروض من حيث الترتيب الإنشائي في عالم التصورات والصور وتستبطن ثم تجسد بعد ذلك. وبذلك يتغير منجز تصور العالم عند القارئ والمتفرج

والمستمع. وكل إعادة تتضمن في الفن والثقافة وجوها من التشكيل جديدة. وهي تكون مختلفة القوة فتمتد من الانزياحات الضئيلة إلى جديد من الخلق عظيم.

إن المكونات التي تتألف منها عمليات المحاكاة هذه والتي يشغل فيها التغيير والتشكيل الجديد المركز يمكن أن نصفها بكونها إنجازا متفوقا. فقبل كل شيء تتغير في المجتمعات المفتوحة العلاقة بين الإعادة والتجديد تغيرا كبيرا لصالح التجديد. لذلك فإنه من عظيم الأهمية حسب رؤية **فولجنج إيسر** أن نستعمل لوصف هذا الجانب من التشكيل الجديد مفهوم الإنجاز المتفوق[432]. أما **تيودور أدورنو**[433] **بول ريكور**[434] أو **جنتر**.

جيباور وكريستوف فولف[435] فإنهم يرون بالذات في عدم قابلية حل مشكل التزامن بين الإحالة إلى العالم الماضي والتشكيل الجديد لهذه الإحالة خصوصية عمليات المحاكاة. من ذلك أن **بول ريكور** يقترح التمييز بين الحال المتقدمة على عمليات الرسم التمثيلي والرسم التمثيلي المشترك والمتجاوز للرسم التمثيلي أو بعبارة بسيطة المحاكاة 1 والمحاكاة 2 والمحاكاة 3. فهو بالانطلاق من أرسطو يفهم الشعر بوصفه محاكاة للفعل فيشغل عنده مركز المحاكاة

1- إحالة الشعراء والفنانين والموسيقيين إلى العالم الخارجي بالنسبة إلى الفن. وفي المحاكاة

2- يكون التشكيل الفني. وفي المحاكاة

3 -يكون إعداد الأعمال الفنية بواسطة القارئ والملاحظ والمتفرج أو المستمع.

---

432 راجع فولفجنج إيزار: المبدَع والمتخيَّل. مناظير الأناسة الأدبية فرنكفوت على الماين 1991 ص.481.

433 راجع تيودور ف. أدورنو: النظرية الجمالية فرنكفورت على الماين 1970.

434 راجع بول ريكور: الزمان والقص ثلاثة أجزاء باريس 1983 وما يليها.

435 راجع جنتر جيباور وكريستوف فولف: المحاكاة. الثقافة والفن والمجتمع راينباك 1992.

وبالذات فإن ريكور قد حافظ بفضل التمييز بين ما قبل عمليات الرسم التمثيلي والتمثيلي المشترك ومتجاوز التمثيل حافظ على وحدة عمليات المحاكاة. وحسب رأيه فالإنجاز المتفوق يكون بالأحرى صورة لتمفصل العلميات المحاكية. كما أنه حسب نظرية الجمال التي وضعها أدورنو فإن عملية المحاكاة لا تتوجه نحو التقليد البسيط للموجود بل هي بالأولى دعوى ضد التقليد دعوى تهدف إلى إنتاج ما ليس بموجود بعد.

(ص.178) **«إن ما هو في ذاته والذي يناط به العمل الفني ليس تقليدَ موجود فعلي بل هو سبيل أولى نحو موجود في ذاته لا يوجد مطلقا موجود مجهول...»**[436].

وهنا أيضا يكون المميز الدقيق لعمليات المحاكاة هو كونها ذات إحالة إلى شيء قائم بالذات وجديد وتنتج ما ليس بموجود بعد. وبهذه الرؤية فإن المنظرة والعرض التمثيلي يمثلان جزءا لا يتجزأ من عمليات المحاكاة.

إن المنظرة تجعل شيئا ما يظهر، شيئا لا يقبل الاستحضار. ففي الأدب والفن والمسرح والموسيقي «يتمنظر ما ليس في المتناول» **«لأن المنظرة تمكن من المفارقة التي تجعل ما لا يمكن الحصول عليه وكأنه حاصل»**[437]. إن المنظرة تظهر **«تشكلية الإنسان المهولة الإنسان الذي يستطيع –وبالذات لأنه يبدو وكأنه لا طبيعة محددة له– أن ينوع طابعه الثقافي بزاد ثري من الأشكال التي لا يمكن أن تخطر على البال مسبقا. وبذلك يصبح الممتنع حاضرا فيكون من حظ الإنسان. وكون الشيء ليس في ملكه يعني إذن بالنسبة إلى الإنسان أنه عليه أن يعمل بتوسط إمكاناته التي هي لهذه العلة غير محدودة لأنه لا يجدها في ذاته»**[438]. ويمكن أن نرى في

436 أدورنوا نفس المرجع ص. 121.

437 إيزار نفس المرجع ص.505.

438 إيزار نفس المرجع ص.505 والموالية.

هذه بنية المنظرة هذه حالة أناسية « **تمكن في حدود ادعائها أنها في منزلة المعرفة والتجربة من إستحضار ما يقى ممتنعا بالنسبة إلى قابلية المعرفة وقابلية التجربة**»[439]. و لعله يكون علينا أن نختبر في إطار الأناسة التاريخية إلى أي حد يمكن لهذه البنية الأناسية أن تدعي صلوحيتها بالنسبة إلى عصور وثقافات أخرى.إن المنظرة والعرض التمثيلي لا يؤديان دورا مركزيا في الفنون فحسب بل هما يؤديانه كذلك في الحياة الجمعية والاجتماعية. فعلى سبيل المثال يتبين ذلك بالنسبة إلى الشعائر وإلى مشعرة الممارسات حيث إن طابعها المنظري والتمثيلي وإنشائيتها تكون الجماعات (انظر الفصل التاسع)[440]. ففي ما هو شعائري يتبين كم هي متينة العلاقة الموجودة بين منظرة الشعائري والرتب الاجتماعية ومسائل السلطة. لذلك فالفروق في الكثير منها يتم إعدادها فتنظم مسائل السلطة فيها[441]. وفي الشعائر تتداخل وجوه المنظرة الجسدية الثقافية والوجة الرمزي اللغوي والوجه الجمالي. وتبين التحليلات التاريخية والثقافية المقارنة بأي كيفية متنوعة يمكن للشعائر أن تمنظر وتعرض تمثيليا[442]. ولا يصح ذلك على ترتيبات الشعائر فحسب بل هو يصح كذلك بصورة عامة على منظرات السلوك الإنساني وعروضه: إن حدود إمكانات المنظرة تتمثل في شروط بنية الجسد. وحتى في ذلك فإن التغييرات باتت ممكنة اليوم وهي قابلة لأن تتخطى حدود

---

439 إيزار نفس المرجع ص.508.

440 × راجع كريستوف فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعائري. نحو تربية إنشائية فعلية للجماعات أبلادن 2001. × وله كذلك من بين آخرين: التربية في الشعائري والمدرس والأسرة والشباب ووسائل الاتصال فيزبادن 2004.

441 راجع فريق العمل حول الشعائري: الفرق والغيرية في الشعائري. دراسة حالة بمنهج التعاون بين الاختصاصات ورد في باراجرانا 13 (2004) 1 ص.187-249.

442 × راجع كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): باراجرانا 12 (2003) 1+2 عوالم شعائرية. × ولهما كذلك (نشر): ثقافة الشعائر. المنظرات والممارسات والرموز منشن 2004. × ولهما كذلك: التجديد والشعائري. الشباب والمجتمع والمدرسة مجلة علم التربية 2 كراسة إضافية 2004.

س.179)الممكن[443].

وبعد المنعرج اللساني linguistic turn والمنعرج الصوري iconic turn (منعرج الصورة) في سنوات السبعينات والتسعينات من القرن الماضي حيث أصبح ارتباط الفعل والمعرفة الثقافيين باللغة والصورة ارتسم في منعرج القرن منعرج إنشائيperfomative turn في علوم الثقافة. وقد تمثل منظور هذا المنعرج وأفقه في اعتبار الفعل الثقافي منظرة وعرضا. وكل المنعرجات الثلاثة جميعا مثلت توجهات نحو ضرب من كيفية الاعتبار الأناسي. فالأمر يتعلق في حالة المنعرج الأول بتفاعل البشر ومعرفتهم باللغة. وهو يتعلق في حالة المنعرج الثاني بدور المخيالي التكويني في الثقافة. وهو يتعلق في حالة المنعرج الثالث بصورة فعل الإنسان وبنية فعله المتمركز على الجسدية. وقد حصل في إطار المنعرج الإنشائي[444] والمنعرج الصوري[445] والمنعرج اللساني[446] توجه نحو مبادئ الأناسة التاريخية. ومن هنا فصاعدا تم في الكثير من البحوث حول الإنشائية أي بصورة صريحة محاولة ضم المنظورين الحاصلين في المنعرجين الآخرين إلى عملها. وكان ذلك ممكنا لأن كلا وجهي الإنشائية التلفظ الإنشائيperfomative Äusserung و العرض الجماليästhetische Aufführung يحيلان مباشرة إلى الجانب الإنشائي من اللغة والصور[447].

443 راجع كريستوف فولف (نشر): باراجرانا 9 (2000) 1: استعارات الممتنع.

444 × راجع الأعمال في مجال البحث الخاص «ثقافات الإنشائي الفعلي» في جامعة برلين الحرة وخاصة إيريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): باراجرانا 10 (2001) 1: نظريات الإنشائي الفعلي. × ولهما أيضا (نشر): باراجرانا 13 (2004) 1: ممارسات الإنشائي.

445 راجع هنس بلتنج: أناسة الصورة. خطاطات من أجل علم الصورة منشن 2001.

446 × راجع من بين آخرين يرجن ترابنت: تقاطيع (مفاصل). أناسة اللغة التاريخية فرنكفورت على الماين 1998 . × وله كذلك: متريا ديتس في الجنة. حكايات قصيرة في الفكر اللساني منشن 2003.

447 راجع بخصوص الوجه الثاني من بين آخرين كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): علم

ومع التبئير على الإنشائية في علوم الثقافة حصلت سلسلة من النتائج المنهجية. فمن ناحية أولى كان ينبغي أن يتم البحث في النصوص من منظور الإنشائي. ويمكن لذلك أن يحصل بكيفيات مختلفة فالأمر يتعلق بمعالجة الجانب المنظري والعرضي اي بطابع النص من حيث هو فعل. وعندما يتم إبراز الصور فإن التعامل معها يهدف كذلك إلى علاج جانبها الإنشائي. وبالنسبة إلى بحث العلوم الاجتماعية في العمليات الإنشائية تتضمن المناهج الاثنوغرافية (السلالية) أعني المناهج الكيفية إمكانات منهجية جيدة: فالملاحظة المشاركة والصور الشمسية والعروض السمعية والبصرية وكذلك المقابلات الفردية والجمعية كل ذلك مناسب بصورة خاصة لوصف البعد الإنشائي من الاجتماعي ومن عروض الجسد اللغوية والجمالية ومناسب لتأويلها[448].

ب.180)وعلينا أن نشرح دلالة الإنشائي بوصفه أفق البحث التاريخي والثقافي وأفق علم الثقافة بالاعتماد على أمثلة من:

1 -الإدراك

2 -ووسائل التواصل

3 -وتكون مسائل الجناسة [449].

الإدراك (الحسي)

الصور للإنشائي الفعلي منشن 2005.

448 راجع نورمن ك. دنتسين إيفونا س. لنكولن (نشر): مصنف تعليم في البحث الكيفي. × راجع كذلك من بين آخرين تاوزند أوكس 1994. × أوفه فليك: البحث الكيفي. النظرية والمناهج والتطبيق في علم النفس وعلوم المجتمع راينباك 1995. × بربارا فريبارتس-هويزر وأنادور برنجال (نشر): مصنف تعليم في مناهج البحث الكيفي لعلم التربية. × رالف رونساك: بحث اجتماعي لإعادة البناء. مدخل في المناهج الكيفية أبلادن 2003.

449 راجع في ذلك بحوث فرق البحث متعددة الاختصاص الخمس لمجال البحث الخاص «ثقافات الإنشائي الفعلي» بحوثها التي تستند إليها التحليلات الموالية: باراجرانا 13 (2004) 1.

يعد الإدراك الجسي بالنسبة إلى خلفية البحوث الظاهرياتية التي عالجت طابع التقاطع التبادلي المميز له عملية إنشائية تفهم كمناوسة بين المدرِك والمدرَك. وقد فهم في هذه العملية بوصفه «**ليس شيئا آخر غير ضرب معين من الوجود في العالم يُعطى لنا من نقطة معينة في المكان ضرب من الوجود يتخذه جسدنا ويتبناه عندما يكون قادرا على ذلك: فالإحساس هو حرفيا مشاركة وجوديه** Kommunion[450]. **وازدواج القطبية في حركة التناوس التي لعملية الإدراك يتحقق من وجهي المشاركة والبعد وينتج بصورة إيقاعية وهو مرتبط بالمكان.**

ومن الأمور المهمة في فهم الإدراك البعد الجسدي والوساطة والبعد التاريخي. فبالنسبة إلى البعد الجسدي تعتبر بنية التقاطع التبادلي بنية مركزية عالجها موريس مارلو بونتي. وفيها يبادل الإنسان والأشياء النظر بصورة تبادلية حيث يتعلق الأمر في هذا «تبادل النظر بين جسدين» بما بين جسدية Zwischenleiblichkeit بتداخل فيها الأنا والعالم أحدهما في الآخر. فإذا وضعنا مفهوم الوسيط التواصلي في الأساس كان التصور التوسطي للإدراك وما ينتج عن ذلك من فروق يؤديان دورا مهما. إن عمليات الإدراك بمعناها في الأناسة الثقافية تحددها نظرة تاريخية وثقافية.

وكما سبق **لموريس مارلو بونتي**[451] **وبرنار فلدنفالس**[452] **وجرنو بومه**[453]

---

450 موريس مارلو بونتي: ظاهرياتية الإدراك برلين 1966 ص.249.

451 × راجع موريس مارلو بونتي: المرئي واللامرئي منشن 1986. × راجع كذلك جنتر جيباور وكريتوف فولف: اللعب-الشعائر-الإشارات. العمل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998 ص.58 والمواليات

452 × راجع فالدنفالس: عتبات الحس. دراسات في ظاهرياتية الأجنبي 3 فرنكفورت على الميان 1999. × وله كذلك: الذات البدنية. محاضرات في ظاهرياتية البدن فرنكفورت على الماين 2000.

453 × راجع جارنو بومه: الجماليات. محاضرات في الجماليات كنظرية إدراك عامة منشن 2001. × راجع كذلك مارتين زيل: جماليات الظهور منشن من بين أخريات 2000. × وكذلك إيريكا فشر-لشته: جماليات التجربة. الوسمي (العلامي) والإنشائي الفعلي توبنجن من بين أرخيات 2001. ×

أن بينوا فإن المكان الذي ليس هو مجرد حيز منفعل بل هو يتغير بحسب علاقته بحركات الجسد له وظيفة مركزية بالنسبة إلى الإدراك. وقد بين **ميشال دو سارتو** ذلك في علاقة المكان بالسعي فيه حيث لا يكون المكان مكانا إلا خلال مجراه[454]. وفي مثل هذا الأفق يتكون مفهوم إنشائي للمكان- performativer Raumbgriff [455]. فالسعي في المكان يمكن فهمه بوصفه إدراك لمسي. وكما بينت الأناسة وعلم نفس الإدراك فإن الرؤية المكانية تستند إلى تلمس الأشكال والامتداد ومواضع الأجسام.

«إن مفهوم الإدراك الشامل هذا يقبل التعريف بكونه دورة إدراك حسي perception cycle. فدائرة الإدراك تعرف بكونها تتضمن كل الحواس وتصدر عن العمل المشترك بين الإدراك والحركة. والدورة بوصفها ليست مرحلة وحيدة من عملية موزعة (في الزمان) تشير في المقام الأول إلى أن كل إدراك بالفعل تصب فيه تجارب سابقة وأن كل إدراك بالفعل له في نفس الوقت خاصية الإدراك السابق والمستبق. ومن ثم فبالنسبة إلى مفهوم إنشائي للمكان تظهر حركة جسدية وإدراك متعدد الحواس ومتجاوز للزمان كتحقق فعلي فتكون أمرا مركزيا»[456]. وهذا الحيز الإنشائي حيز أناسي. وهو بهذه الصفة ينتج منظرات وعروضا إدراكية بصورة تاريخية

ولنفس المؤلفة: جماليات الإنشائي الفعلي فرنكفورت على الماين 2004.

454 راجع ميشال دو سارتو: فن العمل برلين 1988 وخاصة الصفحة 179 والمواليات.

455 راجع كذلك هورست فنتزال: نحو الإدراك الحركي للمكتوب والصورة في «أي ضيف» لطومازين فون تساركلاآري ورد في: كريستينا لشترمن وكارستن مورش وهورست فنتزال (نشر): فن الحركة. الإدراك الحركي وعلاج المشاكل في العوالم الافتراضية برلين 2004.

456 فريق العمل في الإدراك: الإدراك والإنشاء الفعلي ورد في باراجرانا 13 (2004) 1 ص.15-80 وص.27 والموالية.

وثقافية وهو في نفس الوقت حيز تنتجه في كل مرة ذوات تاريخية وهي تنتجه بوصفه حيزا ثقافيا. وهذه البنية التي للتكوين المتبادل بين العناصر تقبل التوضيح (بأمثلة من جنس) حيز كنيسة القرون الوسطى وبأحياز النص الأدبي وبأحياز صور الشرائط ص.181) السينمائية وبأحياز الصور الافتراضية التي ينتجها الحاسوب[457].

إن حيز كنيسة القرون الوسطى ما يزال إلى الآن مرتبطا بذكريات المسيحيين طيلة الحياة كالتعميد والقداس والأوخاريستا (إحياء ذكرى تضحية المسيح عليه السلام) والزواج. وما يعيشه المسيحيون في شعائر الذكر الديني اليوم ما يزال مرتبطا بحيز الكنيسة التي «تنجز» هذه الأفعال الشعائرية والتي تعرض فيها عرضا تمثيليا. وقد كان مسيحيو القرون الوسطى يعيشون المقدس بصورة أقوى مما يلاحظ عند المسيحيين الحاليين. فقد كان بوسعهم تلقي حاضر المقدس ومناخ حيز الكنسية والصور المقدسة وكذلك ما بقي من أثرها المحاكي فـ«يمثلوا» بالحيز والصور ويتفكروا في «حياتهم المذنبة». وتبعا لذلك فيمكن أن نبين كيف يقود مناخ الأحياز الأدبية وطابعها الملائم القارئ في عالم مبدَع ويخلق مفروضات كل الأفعال المناسبة في كل حالة. ومثله يصح بالنسبة إلى حيز الشريط السينمائي الذي يؤدي فيه إنتاج حركة الصور والتصرف في الزمان دورا مركزيا. وفي الأحياز الافتراضية تحصل المكونات ص.182) المتفاعلة التي تجعل المستعمل مندرجا في إبداع الحيز.

إن كون الإدراك له خاصية العملية أمر تحدده الحركة والإيقاع وهو لا يكون مقيما فيه إلا كعابر سبيل unterwegs heimisch[458]. وطابع الإدراك الانشائي يتبين في الأبعاد التالية من الترابط بينه وبين الإيقاع. ففي الإيقاع يحصل تناسق زماني للحركات الجسدية بواسطة إعادة عناصر تمييزية تتم في الغالب وكأنها دقات قلب في

457 راجع فريق العمل في الإدراك نفس المرجع ص.31 والمواليات.

458 فالدنفالس عتبات الحس نفس المرجع ص.64.

ترتيب ثنائي القطب. والإيقاع ليس حالا من أحوال أحد الحواس. فمن حيث هو عنصر ترتيب زماني يمكنه أن يظهر في أحوال مختلفة وهو ما يحصل على سبيل المثال في منظرة وسائل التواصل الحديثة المتعددة. وبواسطة مثل هذه المنظرة يمكن أن تتكون مفاعيل عمل اصطناعي متناسق ومتفاعل ومفيد. والظاهرات الإيقاعية يتم إدراكها نفسيا وذهنيا. ويتم التعرف عليها في التطابق مع ما هو منتظر ومع الإحساس بالانتظام. ويؤدي في ذلك التناسق مع التجارب الماضية والانتظارات المتجهة نحو المستقبل دورا مهما. وحتى يتم إدراك إيقاع ما فلا بد أن نعتمد على بنية زمانية ما وتواصل الحركات فيها. وتجربة الإيقاع لا تحتوى على الانتظام فحسب بل لا بد فيها من الازعاجات والانقطاعات. **«فبوصفه عملا متناسقا وعملا مشتركا من الذكريات والتجربة والتجربة المعيشة وإعادة التعرف والبدار حول المنظر يتبين الإيقاع المبدأ المؤسس لكل تجربة من العملية الإنشائية»**[459].

فالإيقاعات تنشأ بين الذات والعالم وهي تهيكل الإدراك. وكما هي الحال في الرقص فإن حركات الجسد تهتز لكنها تنتظم وتتهذب كذلك.

و تؤدي الإيقاعات دورا مركزيا في الفن وخاصة في الموسيقي وكذلك أيضا في الأدب وفي المسرح. وفي التشاجن المنظر للتنويع والتفريق والمزج يكون للإيقاعات تأثير على إنتاج المناخ ومن ثم على الإدراك الجمالي والتجربة[460].

وفي الجملة فإن الأمر في بحوث الإدراك يتعلق **«بالبحث في مقولات التجربة التي كانت دائما تنطلق من عمل الحواس المشترك. وفي حدود كون هذا العمل المشترك ص.183)أخيرا يُوصَل بغيره ويتراتب لا يلج بنحو ما في الوعي إلا بصورة أكثر حدة. إن المناخ**

459 فريق العمل في الإدراك نفس المرجع ص.51.

460 راجع كذلك كاتارينا مولر وجيزا أشارسليبن (نشر): الإيقاع. مصنف تعليمي متعدد الاختصاصات المتعاونة بارن 2000.

والحالة الإدراكية والانتغام والإيقاع والانتباه إلخ... كل ذلك يفترض متقدما عليه وبصورة جوهرية حصول التلاؤم الحسي وهو يصف «الإدراك» ويستعمله بوصفه ظاهرة جمالية... ومن مفروضات إحدى المبادرات المتجهة إلى جهات التجربة معرفة أنه لكي نتمكن من تصور «الإدراك» تصورا مطابقا فلا يمكن أن نواصل المحافظة على موقفي الذات والموضوع الخالصين. وبذلك فإن مسألة ماذا نرى لم يعد بالإمكان طرحها من دون مسألة ما الذي ينظر إلينا ولم هو ينظر إليها بهذه الكيفية أو تلك وما علاقة ذلك بنظرنا إليه؟ فالفعل في تحقق الإدراك هو كذلك فعل في الإحالة إلى المدرَك.»
ما صلة (المدرَك بنا) حين ينظر إلينا ويخاطبنا ويؤثر فينا أو يضجرنا ولم هو يفعل ذلك»[461].

وسائل التواصل

انطلاقا من كون وسيلة التواصل هي ما يكون بصفة وسيلة التواصل فإنه ينبغي من جهة أولى أن نتجنب أصولية وسائل التواصل التي تحولها إلى**«منبع إنتاج العالم ومحل الوصل Gelenkstelle لعلاقاتنا بالعالم ولعلاقاتنا بذاتنا»** ومن ثم تلج إلى «**كل موضع خال... غادره تآكل مفهوم الذات في عصرنا الحديث**»[462] ومن جهة ثانية ينبغي مع ذلك ألا نقع كذلك في موقف يهمش وسائل التواصل بحيث نردها إلى مجرد «**شروط مادية لتحقيق عمليات العلامات الرمزية**» بل ينبغي أن يكون مفهومنا لوسائل التواصل ذا توجه إنشائي حتى يناسب ذلك مسألة: كيف يمكن أن يفهم «**النقل بواسطة وسائل التواصل**» في نفس الوقت «**تحويلا للمنقول أو تشغيبا عليه**»؟ ففي هذه العملية تُعطي الممارسات التجسيدية بـ«بأثر للتبادل بين الإبطان والإظهار في التجسد رائع» أثر اللامرئي أو لما ليس في المتناول تعطيه في حيز فعلنا القريب «حيزا مكانيا زمانيا». «**وإذن فالعرض التمثيلي لا يفيد تجاوز المحسوس إلى معنى كامن**

461 فريق العمل في الإدراك نفس المرجع ص.65 والموالية.

462 فريق العمل في وسائل التواصل: في العمل المشترك لتوسطية وسائل الاتصال والإنشائية الفعلية ورد في بارارجرانا 13 (2004) ص.129-185 وص.131.

وراءه بل هو يعني أن المعنى يصدر من جعل الأشياء محسوسة.... ووسائل التواصل

هي اليوم «النحو التاريخي» لكيفية تعاملنا مع ما هو بعيد عنا. إن وسائل التواصل تجعل المبعد يظهر وحرفيا هي تجعله مرئيا: إنها تستبعد المكان. إن وسائل التواصل تحول الأمور إلى ظهورات وفاعليتها التواصلية تستند إلى جعل الأشياء قابلة للإدراك من خلال تحويلها إلى أمور محسوسة»[463]. وفي حدود كون أداة التواصل تعني في نفس الوقت «وسطا» و«وسيطا» و«أداة» وكون خاصية الأداة هي احتلت الصدارة في النقاش الراهن وأهملت خاصية الوسيط أو هي حصرت في التواصل فإنه ينبغي إلى حد كبير أن يصبح «استعمال أدوات التواصل مرتبطا بدورها كوسيط». «فأدوات التواصل تجعل الأشياء مرئية ومسموعة ... ومن ثم فإن وظيفة الإدراك التي لأدوات التواصل أساسية بالنسبة إلينا. إن دورها المعرفي والتواصلي يغتذي مما هو كامن أي من جعل الأشياء محسوسة»[464]. إن وسائل الاتصال تجعل شيئا غريبا عنها يظهر «فوسائل الاتصال تكون دائما خلال استعمالها تصويرا هجينا كذلك»[465]. وهذه الهجنة تظهر في التوسط بوضوح.

وليس من اليسير غالبا في تاريخ وسائل التواصل أن نرد الواحدة منها إلى واحدة أخرى كما سنؤكد بل إن النظرة الأكثر ثراء هي التي تتمثل في بحث التفاعل والتنافس بين الوسائل المختلفة وكذلك في ما بينها من تقاطع وتراكب. فمن ذلك أن فراغات إحدى وسائل التواصل تُعِد في الغالب إلى تطوير وسيلة اتصال جديدة. «والتطورات التاريخية لوسائل الاتصال لا تقبل الوصف المميز بالمجرى الخطي ولا بالمجرى المتقطع الجذري بل إن وضعيات الاستعمال الموثقة تاريخيا تبين بدلا من ذلك التفاعل بين وسائل الاتصال بين القديم منها والجديد وهي بأثرها المشترك تتجاوز وظيفة

463 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.131 والموالية.

464 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص. 132.

465 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع صز133.

الوسائل المفردة وتغيرها»[466]. وبذلك فإن وسائل الاتصال يمكنها أن تنقل الأخبار وتكوِّن الواقع. لكن وسائل الاتصال وعلى أساس ما فيها من «وجهة نظر ذاتية» تزعج عمليات النقل والتكوين هذه حيثما أمكن لها ذلك. ويعد البحث في هذا التداخل ثريا بالمعلومات بالنسبة إلى العمل المشترك بين وساطة أدوات التواصل والإنشائية.

وقد حصل العلاج بالنسبة رسم الحدود والتداخلات بين وسائل التواصل في تشكيلات وسائل التواصل الأدبية والفنية. فما نشأ من تفاعل بين وسائل التواصل يعمل مع تبادل وسائل الاتصال وتوليفها وبإحالة بعضها على البعض. «**فإحالة وسائل الاتصال بعضها على البعض يتحدد بواسطة كيفية تصوير وهمية يمكن للمتقبل بفضلها أن**

(ص.185) **يستدعي التجارب المرتبطة في كل حالة بوسيلة تواصل أخرى. من ذلك مثلا أن مؤلف نص قصصي لا يمكنه بما لديه من وسائل أدبية في المتناول أن يستعمل تقريب الصور فعلا مثلا والمراكبة بينها لتخفي بعضها البعض أو أي فنيات أو مواضعات أو قواعد أخرى من نظام الأشرطة السينمائية وأن يحفظها. إلا أن بعض العناصر و|أو البنى من نسق آخر من أنساق وسائل التواصل يمكن أن توحي إلى الوسائل والفنيات الخاصة بأي أداة خاصة بوسيلة تواصل ما أخرى وتقوية وقعها بفضلها. وبالذات فإنه يمكن بهذه الصورة أن ينتج المتلقي ارتساما يشبه مثلا حضور الشريط السينمائي أو الحضور الرسمي أو الموسيقي أو أي حضور آخر عام بإطلاق مرئيا كان هذا الحضور أو مسموعا»**[467]. وبخلاف ما يحصل في مثل هذه الإحالات التي لوسائل التواصل المتفاعلة نجد في التوليف بين وسائل الاتصال وسائل مختلفة مترابطة من ذلك مثلا تجهيزات أندرياس أولدورب فنان التوقيع الصوتي بهامبورج الفنان الذي يؤلف بين أعمال النحت المادية والوقع الصوتي والمكان حيث تصبح المنحوتات نفسها آلات منتجة للوقع الصوتي.

466 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع 141.

467 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.143.

إن التجهيزات متعددة الوسائط تنتج إمكانات جديدة للجماليات الإنشائية. إنها تخلق ممارسات لمعارض فنية جديدة يتحول فيها تناسق المكان والإدراك والإنشائية وتغير التجربة الجمالية «**للعمل والموضوع الفنيين فتجعلهما يصبحان عملية جمالية إنشائية تجري بصورة تداولية**»[468] تحولا دائما بفضل ما تستعمله من وسائل تقنية مثل التصوير الشمسي والشريط السينمائي والعرض المرئي ومشاركة المتفرجين. ويمكن توضيح ذلك من خلال تجهيزات **تل شب** (1992) التي لـ«جري هل» والتي يبث فيها خلال مكان ضيق وطويل ومظلم مقاطعَ مرئية وسط خط سميك جار مقاطعَ لا ترى إلا عندما يسعى متفرج في ذلك المكان ويفعِّل المبثوثات المرئية بالكبس على أزرار معينة. فيكون تشكل المكان جهازا للأثر المشترك بين طابع الوسائل التواصلية وطابع الإنشائية التي تكون الوجوه الثلاثة التالية مهمة بالنسبة إلى علاقاتها:

1 -دور تحقيقات الحركة وعمليات الحركة الجسدية وذلك لأن الجمهور يوجد دائما خلال كل استعراض في علاقة حركة مخصوصة بالإضافة إلى المحيط المؤلف من وسائل التواصل المتعددة ويأخذ موقفا معينا منها.

2 -علاقة زوار العروض السمعية البصرية ذات المساحة الكبرى. فهنا تثار مسألة إلى أي الحد يعيش به الزوار ذواتهم كجزء من مكان العرض ويصدر ـ.186)**أثر مثلث الأبعاد من المساحة ذات البعدين وهو أثر يؤثر في تجربة المكان تأثيرا حاسما.**

3 -إزالة الحدود بالنسبة إلى ما هو فاصل جوهريا في تجارب المكان فاصل بين الباطن والظاهر لصالح تجربة العتبة تجربة التداخل المتبادل بين الأبعاد الباطنة والأبعاد الظاهرة من مكان الإدراك...»[469].

إن عمليات التجسد والتجرد الحاصلة في التعامل مع القديم والجديد ينبغي

---

468 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.151.

469 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.157 والموالية.

أن يبحث فيها بصورة شاملة. وبذلك يصبح للصوت والإشارات كوسائط تواصل أهمية خاصة. فمن منظور الإنشائية لا يمكن فصل اللغة عن تحقيقها بالوسائط العينية. ففي اللغة المنطوقة لا تستعمل لغة مثالية بل ينشأ بالأحرى تشاجن متفاعل بين اللغة والصوت والإشارة. وهذا التشاجن يتضح عندما يستحضر المرء أن كل من يتكلم عدة لغات يكون له في كل لغة صوت مغاير. فنغمة الصوت تصورها اللغة التي يتكلمها الإنسان عادة. وحتى يتمكن الإنسان من تكلم لغة ما فلا بد له إلى جانب معرفة النحو وانتخاب الكلمات من كفاءة صوتية أعني معرفة أي صوت وأي نبرة وأي تنغيم وفي أي مقام ينبغي استعمالها. وقد تكلم **رولان بارت** في هذا المضمار على «مزمار» الصوت الذي ليس هو مع ذلك شخصي فسحب بل هو كذلك ذو لون خاص بكل لغة محددة ومتجاوز للأشخاص. « **فبوصفه واسطة اللغة ليس الصوت حاملا «شفافا» يبلغ المضامين الدلالية حاملا قد يقبل أن يكون مادة للفكر النظري بصرف النظر عن الصوت. إن الصوت لا يقتصر ببساطة على قول شيء من طبيعة**
(ص.187)**مختلفة عنه بل إن الصوت في حدود كونه يبين شيئا يشارك جوهريا في «مضمون» الكلام ويتجاوزه في آن. لذلك فلا بد من اقتراح نموذج جديد للتواصل نموذج يختلف اختلافا كبيرا عن نموذج الباث والمتلقي: إنه نموذج التواصل بوصفه عزفا مشتركا»**[470]. والصوت من منظور الزمان هو دائما جار في الحاضر. وهو لا يكون أبدا محايدا. فله حركية ذاتية. وهو يبلغ دائما شيئا ما من المتكلم. وهو كذلك أمر غير واع. «**إن الصوت مثله مثل الوجه يصح اعتباره إمضاء الشخص لأنه أكثر آثاره تضمنا لوحدة الدلالة. فلا وجود لصوتين متطابقين. إلا أن فرادة الصوت لا تكون بمفردها ولذاتها. فالأصوات لا تتنوع إلا في صلتها بأصوات أخرى. وكل صوت يحمل آثار أصوات أخرى في ذاته. إن التأمل في فرادة الصوت تعني في نفس**

470 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.163.

الوقت الحسم الجدلي مع مسألة «الغريب» في الصوت»[471]. فكل صوت يتضمن أصواتا أخرى آلت بعمليات محاكاة إلى الخصوصية التي يتميز بها كل صوت[472].

وإلى جانب الصوت تنتسب الإشارات إلى وسائط التواصل بالتجسد القديمة. وهي ليست «مصاحبا أبكم» للغة فتكون مجرد تابع لها. فالكثير من أنواع الإشارات تقبل التمييز: الإشارات المصاحبة للكلام والحركات المماثلة للكلمات والإشارات الشعارية ولغة العلامات ولغة الحركات. ففي الإشارات يتم البحث في الأغلب من منظور وظيفتها العرْضية أكثر مما يتم من منظور وظيفتها التعبيرية أو الندائية وهي في الوظيفة العرْضية تكون جزءا من الرسالة وتسهم مباشرة في دلالة التلفظ. **«وللإشارات إحالة جزئية وكذلك كلية. ولها في نفس الوقت خصائص نوعية ثقافية ولغوية. وهكذا فالمتصل المتصور من نظام الإشارات وبصرف النظر عن تزايد القدرة اللسانية للإشارات يضمر كذلك متصلا من خصوصيات فردية مضافة إلى الإشارات المتواضع عليها. ومن جهة ثانية فإن كل الإشارات تحمل خاصيات فردية كما تحمل كذلك خاصيات لها طابع مميز ثقافي ولغوي دلالي»**[473]. إن الإشارات وثيقة الارتباط مع الطابع المنط للتواصل الإنساني وللعروض البدنية التي للإنسان.

ومثلها مثل الصوت فإن لها وظيفة واسطة التواصل: إنها تبلغ شيئا ما لا يكون قبل ذلك موجودا أو قابلا للإدراك.

إن الإنشائية تؤدي من البداية دورا في استعمال وسائل التواصل الجديدة. **«فلنذكر بنموذج المسرح الذي للحاسوب والتوكيد على عدم الثبات وقابلية التغير**

471 فريق العمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.164.

472 راجع راينهارك مايار-كالكوس: الصوت وفنون الكلام في القرن العشرين برلين 2001.

473 × فريق العمل في وسائل الاتصال نفس العلم ص.167. × راجع في ذلك أيضا جيباور وفولف: اللعب-الشعائري-الإشارات نفس المرجع ص.80 والمواليات.

للمكتوت في النص الأكبرHypertext أو كذلك التكوين الإنشائي لهوية التداول بين المتحاورين في الشبكة العنكبوتية » [474]. فبوصفه وسيلة تواصل يمدنا الحاسوب بأشكال جديدة من المعرفة والتفاعلات ما كانت لتكون ممكنة من دونه وهو يهيكلها بحسب شروط توسطه. وهو يستطيع بفضل نهجه المعطي للصور أن يجعل ما لا يرى قابلا للرؤية بواسطة الإراءة المعلوماتية. إن طابعة الإنشائي يسهم من البداية ص.188) كذلك في تشجيع الانتباه إلى البعد الأناسي من البحث.

الجناسة

يخلاف البحث في مسألة المرأة خلال الستينات والسبعينات من القرن العشرين حيث كان الكلام يدور على كون النساء ضحايا المجتمع الذي يسود عليه الرجال. وعلى وجوب علاج تاريخ النساء تستند بحوث العلاقة بين الجنسين البحوث التي تطورت منذ الثمانينات (إلى البحث في مسألة) **«الفروق بين النساء وكذلك الفروق بين الرجال وإلى ما بين الجنسين من علاقات الترابط ومقولات التراتب الأخرى مثل العنصر والسلالة والدين والطبقة والمنزلة والتوجه الجنسي (العادي والمثلي) أو العوائق التي توجد في مركز اهتمامها. لم يبق الأمر في البحث الجناسي متعلقا بالمرأة أو بالرجل بل بفحص التمثلات والتأويلات الثقافية للفروق بين الجنسين ومن ثم للكيفية التي مكن التعلل بالظاهرات العضوية من تحويلها إلى فروق طبيعية»**[475].

وبدلا من الانطلاق من التقاطب الذي من جنس الرجل والمرأة أو الطبيعة والثقافة فإن المنطلق أصبح بالأحرى فهم الفرق بين الجنسين بوصفه العلامة المركزية للتأسيس الثقافي وتنزيل ذلك بحسب كل حالة في سياقه التاريخي والثقافي.

---

474 فريق عمل في وسائل الاتصال نفس المرجع ص.169.

475 فريق العمل في الجناسة: الجسد المشتهي والشهوة المتجسدة دراسات متعددة الاختصاصات في الإنشائية الفعلية والجناسة ورد في باراجرانا 13 (2003) 1 ص.251-309. وص.251.

فالمعنى الذي تعطيه الأناسة الثقافية إلى الجنس فُهم بوصفه قابلا للتغير تاريخيا وثقافيا. كما أن الهوية الجنسية ليست حسب نظرة **يوديت** بتلر معطاة بالطبع بل هي حصيلة تنتجها أفعال إنشائية[476]. وفي ذلك يؤدي التكرار والاعتماد على الشواهد النصية وعلى العمليات وتحقيق الأفعال دورا حاسما. فبالنسبة إلى مسألة الطابع الإنشائي للجنس والهوية الجنسية تعد ممارسات التجسيد والعلاقات بين الثالوث «**جنس- جناسة -شهوة**» أمورا ذات دلالة خاصة دلالة يتم البحث فيها مع مواد من عصور تاريخية وسياقات ثقافية مختلفة. ومن منظور منهجي في هذا المضمار تؤدي أرخنة المفاهيم والوصل بين التحليل المادي والتصورات النظرية ومسألة الطابع المشاغب للمعايير الجنسية دورا مهما.وبخلاف التصورات المنتسبة إلى تحليل الخطاب كما تطورت في صلتها بالبنائية الاجتماعية عند **ميشال فوكو** حيث يبدو ترويض الجسد حصيلة للبنى المعرفية والسلطوية فإننا نؤكد هنا على ثلاثة أمور بالإضافة إلى مفهوم تجسيد (الهوية الجنسية) مفهومها الذي يمثل الأساس. ص.189)

وأول هذه الأمور يشير إلى الطابع العملي Prozessualität الذي تحصل خلال مجراه عملية تجسيد الهوية الجنسية. والثاني يشير إلى الطابع العلائقي Relationalität الذي بمقتضاه يتم التوكيد على الطابع الجمعي لهذه العمليات. والتوكيد الأخير يشير إلى تاريخية (الهوية الجنسية) وثقافيتها Geschichligkeit und Kulturalität أعني تاريخية ممارسات التجسيد العينية وثقافيتها. فطابع العملية يشير إلى كون تجسد الجنس عملية ذات عدد كبير من الإعادات والانقطاعات والاستئنافات وخلالها يتم تكوين ملكة الجنس.»فيوديت بتلر تنظر إلى الجسد على ثلاثة مستويات:

---

476 راجع جوديت بوتلار: شغب الجناسة. الأنثوية وتشغيب الهوية نيويورك من بين أخريات 1990.
× ولنفس المؤلفة: الكراهية تكلمت. نحو سياسة الإنشائي الفعلي برلين 1998.

1ـ « الجسد الذي يتعين ماديا أعني ما ينتجه منه الخطاب الذي يخضع له الجسد أي ما يمكن أن يكتسبه بوصفه الجسد السوي.

2 ـ وجسد الذات الجسد الذي بوصفه جسدا بدنيا سوداوي الحال يحاكي موضوع حب الطفل ويحافظ عليه أعني الجنس المماثل والممنوع خلال عملية المماهاة معه.

3ـ وأخيرا الجسد الفاعل الذي يمثل الهوية الجنسية في التفاعلات الاجتماعية»477.

والطابع العلائقي لعمليات التجسد تحيل إلى الطابع الجمعي لنظام الجنس الاجتماعي والطابع الجمعي لتكوين الهوية الجنسية. فالذوات لا تطور جنسها على انفراد بل ضمن الجماعات. وتاريخية عمليات التجسد هذه تضمر قابلية التغير أعني تكوين أساليب جنسية مختلفة. وبالنسبة إلى تجسد الهوية الجنسية والتدرب عليها يؤدي زمان النمو وكذلك أصحاب الطفل من أنداده دورا ذا أهمية خاصة وفي غاية الطفولة على الخصوص. وتفرض على الأطفال قيم وتعليمات من قبل الأسرة فيعدونها ويعوضونها بغيرها كما تجرب الحركات والإشارات المواقف خلال تكوين الهوية الجنسية وتدعم بالتكرار. ويعرف الأنداد الآخرين بالأمور الجنسية بوصفهم صغارا. كما أن الهوية الجنسية تتكون وتتقوى خلال ممارسات ثقافة اللعب والرياضية. وتوجد في سلسلة من أنواع الرياضة «جغرافية ذات طابع جنسي» بمواصفات جنسية نوعية وفصل بين الأجناس واستثناءات لها دلالة بوصفها تعبيرا وضمانة للهوية الجنسية.

والعلاقة الثانية المهمة بالنسبة إلى تطور الهوية الجنسية هي الثالوث

477 فريق عمل في الجناسة نفس المرجع ص.259.

190.) «جنس–جناسة–شهوة» الثالوث يقبل الفهم بوصفه «مصفوفة الجنس المغاير» المصفوفة التي تصفها يوديب بتلر بكونها الجهاز المنتسب إلى الخطاب:

«ويتمثل في ما يصدر عن أبعاد الجنس التشريحي (الجنس sex) والجنس الاجتماعي (الجناسة gender) والجنس الشهوي (ديزير desire) وهي أبعاد متعالقة بعضها مع البعض»[478]. ومن خلال تحليل حالات من المنظرة «الفاشلة» لمصفوفة الجنس المختلف يمكن الحصول على نظرات بحسب حالات النظام الجنسي. وفي ذلك تكون إنشائية العلاقة الجناسية بالذات في أحياز الانقطاع والانتقال ذات أهمية أعني الأحياز التي تطور تشكيلات جديدة بين الأنثوي والرجولي. ويقبل ذلك التمثيل بحكايات الاعتراف بالمثلية الجنسية coming-out والتي يكون فيها الـ« ما بين» Dazwischen مركزيا أو بارتداء لباس الجنس المقابل cross-dressing أو بأداء أدوار الجنس المقابل cross-casting (قيام الممثلين صغار السن بدور النساء) في مسرح بدايات العصر الحديث. فمواضع الانقطاع تظهر في مصفوفة الجنس الآخر كذلك من خلال الشهوة التي تتمفصل بصورة منفصلة عن هذه المصفوفة حيث تتبين في عديد المرات نظرية المثلية الجنسية جديرة بالاهتمام[479]. **« فالشهوة تعني عند لاكان فرقا نوعيا في اللغة. فأصلها هو فقدان موضوع الحب الأمومي والانضواء في النظام الثقافي الذي تمثله اللغة.**

ويتمثل الفرق الحاسم مع فرويد في كون الليبيدو (طاقة الشهوة) يمكنها أن تشبع ذاتها بموضوعات مختلفة في حين أن الشهوة عند لاكان تعد أمرا من جوهره أنه لا يمكن استنفاده بل هو ينزاح بآلية الكناية من دال إلى دال آخر.

478 × فريق العمل في الجناسة نفس المرجع ص.280. × راجع كذلك باتلر: تشغيب الجناسة نفس المرجع.

479 راجع من بين آخرين فولفجنج هيجونار: صعود هوية المثليين الجنسيين (من الرجال) وهبوطها. رسائل في تفكيك مقولة الجنس. ورد في مجلى البحث الجنسي 6 (1993) ص.132-150.

لذلك فالشهوة هي دائما شهوة لا تقبل الإشباع»[480]. وقد تم البحث في هذه الانقطاعات في مصفوفة الجنس المغاير في عدة أمثلة: في اعترافات المثليين الحالية وفي شهوة الصداقة بين الرجال في نثر لانسولو خلال القرون الوسطى وفي منظرة الجنس في مسرحية شكسبير «Was ihr wollt» في بداية العصر الحديث. إن البحوث في ممارسات تجسد الجنس وفي الانقطاعات والتحولات الحاصلة في الثالوث «**جنس–جناسة–شهوة**» توضح الدور المركزي الذي تؤديه الإنشائية اليوم في البحث المتعلق بالجنس. وعلاجها في سياق الممارسات الجمعية يفتح آفاق جديدة على الجسد من حيث وجوهه الثلاثة فاعلا وجهازا حاملا للتمييزات الجنسية.

480 فريق عمل في الجناسة نفس المرجع ص.284.

الفصل التاسع
إعادة اكتشاف الشعائر

منذ عهد قريب أعادت علوم الإنسان اكتشاف الشعائر. فبعد تهمة «عدم (191.
الشفافية الجديدة» وسقوط الاشتراكية وخسران القيم لا يعد ذلك بالأمر المفاجئ. إن الفارق بين تشخيص الانحلال والانحطاط والنظام الاجتماعي ذي الاستقرار النسبي يطلب تفسيرا يمكن أن يسهم فيه كذلك البحث في الشعائر بإنجاز ما. فإذا كانت الشعائر في علاقتها بالاشتراكية الوطنية (النازية) وفي حركة التحرر لجيل 68 قد عولجت قبل كل شيء تحت عنوان التحجر فإن دورها الاجتماعي المنتج أصبحاليوم اهتمام البحث به أكبر[481].

481 × راجع هنس جيورج زوفنار: نظام الشعائر فرنكفورت على الماين 1995. × كلوك ريفيار: مراسم التعبد المدنسة باريس 1995. × كاترين م، بال: الشعائر: آفاق وأبعاد نيويورك من بين أخريات 1997. × مونيك ساجري (نشر): أساطير ومراسم تعبدية ورموز في المجتمع المعاصر باريس 1997. × جونتر جيباور وكريستوف فولف: اللعب والشعائر والإشارات. العمل المحاكي في العالم الاجتماعي راينباك 1998. × ألفراد شافر وميكائيل فيمر: شعائر ومشعرات أبلادن 1998.

وإذا كنا لأمد طويل نرى في الشعائر أداة حد أو حتى أداة اضطهاد لمجالات حركة الحرية الفردية فإننا نفهمها الآن من جديد كأشكال مهمة من الفعل الاجتماعي الذي هو من مقومات تشكل الحياة الفردية والجماعية. وينبغي للشعائر أن تسهم في تعويض ما ضاع من الهوية والحياة الجماعية والنظام والأمن وهي كلها ذات صلة بالتآكل المتزايد للأنظمة الاجتماعية وبتزايد الفردانية وكذلك بتزايد دور التجريد والافتراضي في أنظمة الحياة.

يكاد دور الشعائر أن يكون دورا مركزيا في كل ميادين الحياة. فالشعائر مما لا يمكن الاستغناء عنه في الدين والسياسة والاقتصاد والعلم والأسرة والمدرسة. ذلك أنه بفضلها يتم تكوين الفروق والغيرية وإنتاج الجماعة والعلاقات الاجتماعية كما تنتظم بفضلها العلاقات البشرية وتؤوَّل. إن الشعائر تصل التاريخ والحاضر والمستقبل بعضها بالبعض. إنها تجعل التواصل والتغير ممكنين وكذلك التجارب والتجاوز والتعالي[482]. وليس من المفاجئ ألا توجد نظرية عامة مقبولة في الشعائر حول ما

× أندريا باليجار وداود كريجر (نشر): نظرية الشعيرة أبلادن وفيزبادن 1998. × هربارت فيلام ومارتين يرجا (نشر): المجتمع المنظر. مصنف تعليم مدخلي أبلادن وفيزبادن 1998. × كورينا كادوف ويوانا بفاف-كزارنيكا: الشعائر اليوم برلين 1999. × كلاوس-بيتر كوينج وأورسولا راو: في دوار الشعيرة منستر من بين أخريات 2000. × كريستوف فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعائري. نحو تربية إنشائية فعلية للجماعات أبلادن 2001. × كريستوف فولف وميكائيل جوليش ويورج تسيرفاس (نشر): المبادئ الأساسية للإنشائي. مدخل في علاقات الترابط بين اللغة والسلطة والعمل فاينهايم ومنشن 2001. × كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): العوالم الشعائرية باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 12 (2003) 1+2. × كريستوف فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر. المدرسة والأسرة ووسائل الاتصال والشباب فيزبادن 2004. × كريستوف فولف ويورج تسيرفاس (نشر): ثقافة الشعائر. المنظرات والممارسات والرموز منشن 2004. × لهما أيضا: الشعيرة والتجديد. مجلة علم التربية 2 راينباك 2004.

482 راجع فريق العمل في الشعائر: الفرق والغيرية في الشعائر ورد في إريكا فشر-لشته وكريستوف فلولف (نشر): ممارسات الإنشائي باراجرانا. المجلة العالمية للأناسة التاريخية 13 (2004) 1 ص. 187-249.

192.) لهامن الأهمية في الكثير من الميادين الاجتماعية. فمواقف العلوم الجزئية من الشعائر شديدة الاختلاف. ويوجد بخصوص هذه الوضعية اتفاق ثابت بأنه لا معنى لاختزال ثراء الآفاق وتعددها أومبادرات البحث في نظريات مشعرية جزئية.

وبدلا من ذلك فإن الواجب هو جعل تنوع الآفاق والمناظير غرضا للبحث ليكون تعقيد المجال بينا للعيان[483].

إن تنوع نظريات الشعائر يطابق طيفها ذا الاتساع الممتد. ففي حين أن الشعائر الاجتماعية الكبرى لها علاقة بينة بالتعالي تبقى هذه العلاقة غير بينة للعيان في الكثير من الشعائر اليومية وفي شعائر التفاعل التي تتداخل ترتيباتها المشعرية في غالب الحالات مع الأفعال اليومية. والحسم في أن ترتيبا منظريا (ينظم العرض ويخطط له) هل هو في غالب الأحيان من الشعائر أم لا ليس بالأمر البسيط. وبخلاف المجتمعات التي لها صورة منغلقة عن العالم وعن نفسها المجتمعات التي تكون الشعائر فيها وحيدة الدلالة وقابلة للتعيين يكون تحديد الشعائر في المجتمعات الحديثة بالأحرى أمرا عسيرا في المجتمعات التي صورتها عن العالم وعن ذاتها ذات انفتاح نسبي. والمطلوب بالذات في ما يتعلق بتزايد التمييز الاجتماعي هو أن نوسع مفهوم الشعيرة. ولا يمكننا من دون مفهوم للشعيرة ذي تصور أشمل أن ندرك ظاهرات شعائرية جديدة مميزة للعلاقات الاجتماعية الراهنة وأن نحللها. وتقتضي هذه الوضعية أن نحدد في حالة عينية العلة التي لأجلها تعتبر إحدى الظاهرات الاجتماعية شعيرة فتؤول التأويل المناسب؟

إن مفهوم الشعيرة له وجه بنائي تحلل به العمليات الاجتماعية من منظور

483 راجع فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع . فولف من بين آخرين: التربية كشعيرة نفس المرجع.

محدد. وطيف الظاهرات المشعرية يمتد من الشعائر الدينية والسياسية مرورا بشعائر المقاومة عند الشباب شعائرهم التي يحددون بها ذواتهم ويؤكدونها إلى الشعائر اليومية. ويمكننا تحليل الظاهرات الاجتماعية كشعائر أعني كترتبيات مشعرية من نظرات تمدنا بالكثير من المعلومات حول البنية الاجتماعية العميقة.إن كل المبادرات الفكرية حول تصنيف الشعائر قد اعترض عليها بكون الشعائر هي دائما حصيلة متعددة الأبعاد لعمليات ترميز ولعلميات بناء وأن الظاهرات التي نبحث فيها أكثر تعقيدا من المفهومات والنظريات المستعملة لوصفها. ويصح ذلك بالنسبة إلى محاولة
(ص.193) ترتيب مجال دراسات الشعائر بحسب الأغراض والمناسبات ولنذكر على سبيل المثال التمييز بين هذه (الأنواع من) الشعائر:

1 ـ شعائر الانتقال (عيد الميلاد والطفولة والتعميد والمراهقة والزواج والموت).

2 - شعائر المؤسسة أي تسلم الوظيفة (تعهد مهام ومواقع مسؤولية جديدة).

3 - شعائر تحددها المناسبات السنوية (ميلاد المسيح وعيد الميلاد ويوم الذكريات والعيد الوطني).

4- شعائر التزكية (الأكل والحفل والحب والجنس).

5- شعائر الثورة (شعائر حركة السلم وحركة البيئة وشعائر الشباب).

6- شعائر التفاعل (شعائر التهاني وشعائر الوداع وشعائر الصراع)[484].

كما يمكن التفكير في محاولات أخرى للتصنيف قد تمدنا بتوجهات مفيدة في هذا المجال المعقد للبحث في الشعائر. وتقبل الأنواع التالية من الأفعال المشعرية التمييز: التحويل إلى شعيرة أو المشعرة والمواضعة ومراسم الاحتفال والذكر الديني

484 راجع جيباور وفولف: اللعب والشعائر والإشارات نفس المرجع ص.130.

والحفل[485]. إن مفهوم تحويل سلوك ما إلى شعيرة ينبع من علم المحيط ويعرف فيها السلوك المشعري للحيوانات في صلته بسلوك التزاوج (المسافدة) والسلوك العدواني. فالسلوك الممشعر مبادرة من صاحبه هدفه إنتاج ردود الفعل المبتغاة. إنه من طبيعة العلامة وهو يتم على شكل نمطي ومعبر ومتكرر وهو يقلل من التباس الوضعيات المجتمعية. إنه يؤدي إلى نوع مخصوص من السلوك الجنسي والمجتمعي ويقلل من مصادر الخطأ الفردية. ورغم الكثير من الوجوه المشتركة بين الحيوانات والبشر فإن الفروق بين السلوك الإنساني والسلوك الحيواني فروق معتبرة. من ذلك أن سلوك الحيوان هو قبل كل شيء سلوك محدد جينيا أما سلوك الإنسان فهو متغير ثقافيا. ويفيد مفهوم المواضعة مجال الفعل اليومي المشعري حيث تتعلم كل ذات مجتمعية الأشكال التعاملية الضرورية لممارسة حياتها. إنها تتضمن معرفة عملية تتعلق بكيف يمكن لنا أن نسلك السلوك المناسب في أنظمة الروابط المجتمعية دون تفكير لكأن الأمر جبلي.

وبفضل التكرار والتدرب تصبح أشكال الفعل وضروب السلوك ذات صورة نمطية فتتأسلب[486].

تجمع مراسم الاحتفال في العادة مجموعات كبرى من البشر الخاضعين لهدف مشترك يحتفلون ويحيون ما هو خاص بوضعية معينة. إنهم يثبتون فيها
انتسابهم المشترك للجماعة فيكونوا في خدمة التعبير عن القوة والسلطة. فمراسم (194.
التعميد والتنصيب في الوظيفة يقتضيان تشكيلا احتفاليا للوضعية الجديدة. وحتى تكون كبيرة وتمثل ما هو مشترك لا يمكن للأعياد الوطنية ويوم التذكر أن تتخلى

485 × راجع جيباور وفولف: اللعب والشعائر والإشارات نفس المرجع ص.135 والمواليات رونالد ل. جريم: بحث في دراسات الشعائر شيكاجو 1985.

486 راجع فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع.

عن الحفلات التي تمد السياسة والمؤسسات الاجتماعية بإمكانية تقديم نفسها والتعبير عنها[487].

وبخلاف ذلك فإن شعائر الذكر التعبدي تعرف بعلاقتها بالتعالي. فهي تقترب من المقدس بالأولى في شكل موقف متسائل وتفتحه على «نشاط منفعل». فحفلات الذكر أفعال رمزية ذات تقبل عميق مصحوبة بشعائر تفكرية وتمارين على التأمل. وينتظر المشارك فيها شيئا يظهر له بذاته وليس له عليه أي سلطان. فحلقات الذكر التعبدية تمثل المقدس وتوحي بالأمان وفيها تستحضر أحداث وجودية وتمثل وتكرر وتُتملك[488]. وفي الغالب تتضمن الحفلات التي من جنس حفلات الكرنفال وأعياد الميلاد وحفلات الزواج كذلك مكونات مشعرية. إنها متعددة الألوان والأشكال مع فسحة للعفوية والإبداع المجتمعي. إنها تبرز الجانب الدرامي والتعبيري من ا لأحداث المشعرية. إنها تتضمن وجوها من اللعب. ومن حيث هي كذلك فهي تصوغ الإحساس والتعبير. وهي لا تنشغل بطرح أسئلة حول الاتصال والأصالة والمصدر[489].

إن هذا التصنيف لأشكال الظهور ولتأثير للفعل المشعري تنطلق من تساوي الظاهرات المشعرية في المنزلة إلى تساويها في القيمة. ونحن نتخلى عن استعمال المشعري أو المشعرة كمفهوم رئيسي لتحديد الخصائص المشتركة بين الظاهرات المشعرية المختلفة. فلا وجود في ذلك لإمكانية تحليل بنيوي للتراتيب المشعرية يكون الهدف منه متمثلا في علاج ما فيها من خصائص مشتركة. وبالنسبة إلى دراسة الشعائر

487 راجع داود كارتسار: الشعيرة والسياسة والسلطة نيوهافن ولندن 1988.

488 راجع ديتمار كامبار وكريستوف فولف: المقدس. أثره في المحدثين فرنكفورت على الماين 1997 الطبعة الثانية.

489 راجع الاحتفال والأعياد كشعيرة مدرسية (الفصل الأول) ورد في فولف من بين آخرين التربة في الشعيرة نفس المرجع ص.23 والمواليات.

دراسة مقارنة فإنها أمر لا غناء عنه وفيها ينبغي أن نبحث في شروط بناء الأفعال المشعرية ووظيفتها.

وفي الشعائر يمكن علاج الفروق وخلق الخصائص المشتركة. فهي تخلق باطنا وظاهرا وهي تحقق اندماج الفرد (في الجماعة) وتستثنيه (منها). ولا يحصل ذلك لغويا وتواصليا فحسب بل هو يحصل جسديا وماديا كذلك. إنها تصرِّف العنف الذي بالفعل والذي بالقوة وتخلق النظام.

وكلما كان تحقق هذه العلميات «طبيعيا» قل وعي المشارك فيها بطابعها الاجتماعي والتاريخي ومن ثم بطابعها المتغير مبدئيا. فتأثيرات الشعائر تستند قبل كل شيء إلى المنظرة والعرض الجسدي اللذين يحققان إضافة في طابعهما المادي الذي يتجاوز دلالتهما الرمزية للشعيرة ويستبطنه الجسد في عمليات محاكاة. وفي ذلك تحل صور ورسوم وخطاطات ومقاطع من التراتيب المشعرية في عالم الذكريات والتصورات عند المشارك في المشعر ويتخلق أثرها فيه[490]. ذلك أن هذه «الانطباعات» للأفعال المشعرية ذات ترقيم (تشفير) رمزي فترتسم معها في الجسد دلالاتها الرمزية في آن. وتؤدي العلاقات المجتمعية في هذه العمليات دورا جوهريا إذ هي تمنظر رتبا اجتماعية ثم تخلق فيما بعد تأثيراتها في المخيال.

آفاق تاريخية

وحتى نفهم الدلالة الخارقة للعادة التي تعود إلى المشاعر في تكوين المجتمع والثقافة والفرد والجماعة لا بد من إلقاء نظرة تاريخية على تطور البحث في الشعائر التطور الذي يظهر في نفس الوقت تنوع المبادرات التي بفضلها نحاول فهم تعقد

490 راجع الفصل الحادي عشر.

الشعائر والمشعرة. وتوجد على الأقل أربع مبادرات ينبغي التمييز بينها:

1 -ففي المبادرة الأولى يتم التوكيد على علاقة الترابط بين الدين والشعيرة والأسطورة (جيمس فريزر وريدولف أوتو وميرسيا إلياد)[491].

2 -وفي مركز الثقل الثاني تمكن الشعائر من فهم البنى الاجتماعية (إميل دوركايم وارنولد فان جنب وفكتور تورنر)[492].

3- وفي المبادرة الثالثة تُقرأ الشعائر كنص حتى نتمكن بذلك من فك أسرار الحركية الثقافية والمجتمعية لمجتمع معين (كلفورد جيزتز ومرشال سالنس)[493]. وبذلك يمكن البحث في الشعائر من فهم دلالة الترميزات الثقافية. وهنا تكمن كذلك جل البحوث الجديدة (كاترين بل ورونالد جريمس وفكتور تورنر وهنس جيورج زوفنار)[494].

491 × راجع دجيمس جورج فريزر: الغصن الذهبي. دراسة في السحر والدين لندن من بين أخريات 1988. × رودولف أوتو: المقدس. في اللامعقول في فكرة الإلهي وعلاقته بالعقلاني منشن 1991. × ميرسيا إيلياد: المقدس والمدنس نيويورك 1959.

492 ×راجع إيميل دوركايم: بسيط أشكال الحياة الدينية فرنكفورت على الماين 2001. × أرنولد فان جيناب:مراسم الانتقال التعبدية فرنكفورت على الماين 1999. × فكتور تورنر: على حافة الأكمة. الأناسة كتجربة نشر ف. إيديت ل. ب. تورنر توكسون 1985. × لنفس المؤلفة: الشعيرة: البنية وضديدتها فرنكفورت على الماين ونيويورك 1989 × لنفس المؤلفة: من الشعيرة إلى المسرح. جدية اللعب الإنساني فرنكفورت على الماين 1989.

493 × راجع كليفورد جيتز: تأويل الثقافات نيويورك 2002. × لنفس المؤلف: المعرفة المحلية لندن 1993. × مارشال داود سالين: الثقافة والعقل العملي شيكاجو من بين أخريات 1978. × لنفس المؤلف: استعارات تاريخية وحقائق أسطورية مينيابوليس 1981.

494 × راجع كاترين م. بال: نظرية الشعائر والممارسة الشعائرية نيويورك من بين أخريات 1992. × الشعائري. آفاق وأبعاد نفس المصدر. × رونالد ل. جرم: بدايات الدراسات الشعائرية لانهام 1982. × لنفس المؤلف: قراءات في الدراسات الشعائرية أبر سادل ريفر نيو دجورزي 1996. × فكتور تورنار:

4 -ومركز الثقل الرابع يتركز التوكيد فيه على المنظرة والإنشائي والجانب العملي والجسدي (ستانلي تمبياه وريشار شيهنار وبيار بورديو وكريستوف فولف)[495].

الدين والشعيرة والأسطورة

يتعلق الأمر في مركز ثقل التطورات التي حدثت منذ نهاية القرن التاسع عشر في علم الدين وعلم السلالات بالعلاقات المترابطة بين الدين ونشأة المجتمع والشعيرة. وفي هذا المضمار فإن مسألة: هل مصدر الدين يكمن في الأسطورة أم في الشعيرة مسألة مركزية؟ وفي حين أن مدرسة كمبردج لأعمال الكلاسيكيين تنطلق بالأحرى من القول إن بداية الدين توجد في الشعائر ترد **ميرسيا إيلياد** بدايته إلى الأسطورة. وعلى العكس من ذلك يرى جيمس فريزر أن الشعائر الأولى مرتبطة بالمعتقدات الدينية وأن الأساطير ليست إلا أشكالا من عرض وتأويل الممارسات العقدية. والأعمال التي تتبع وجهة **جيمس فريزر** وذات الصلة **بدجين ألن هريسون**[496] تبحث في الأساطير

الدراما المجالات والاستعارات نيويورك 1974. × زوفنار نفس المرجع.

495 × راجع ستانلاي ج. تامبياه: مقاربة إنشائية للشعائر ورد في أعمال الأكاديمية البريطانية المجلد 65 ص.113-169.× رتشارد شيشنار: محاولات في النظرية الإنشائية 1970-1976 نيوريورك 1977. × بيار بورديو: خطاطة لنظرية الممارسة فرنكفورت على الماين 1979. × فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع. × فولف جوليش وتسيرافس: المبادئ العامة للإنشائي نفس المرجع. × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): نظريات الإنشائي باراجرانا. المجلة العالمية للأناسة التاريخية 10 |1 (2001)، × فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر نفس المرجع. × إريكا فشر-لشته وكريستوف فولف (نشر): ممارسات الإنشائي باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 13 / 1 (2004).

496 راجع دجين ألان هاريسون: تيميس(=زوجة جوبيتار). دراسة في الأصول الاجتماعية للدين اليوناني لندن 1977.

والحكايات لتحديد أي ترسبات مشعرية يمكن أن نعينها فيها. ومن ناحية ثانية فإن الأساطير تقبل كذلك الفهم كحكايات مقدسة لا تتضمن إلا الأفعال المشعرية التي لا تتعين بزمان والتي تمثل من هذا المنظور مجرد إعادة عرض للأساطير الكونية. وكلا الموقفين يتفقان على أن الأسطورة والشعيرة يتطابقان في كونهما يسعيان لتأصيل حياة الإنسان في نظام كوني ومدها بالاتصال والتناسق. كما يتفق كلا الموقفين على أن الدين وكذلك الحكايات الأسطورية وكذلك الممارسات المشعرية تحتاج كلها إلى التجسد حتى تتعايش.

البنية والوظيفة

ويوجد في مركز هذه المبادرة الوظيفة الاجتماعية ومن ثم الفهم الأداتي للشعائر. فمقصدها يتمثل في القيام بمهام اجتماعية مهام لا يمكن أن تدرك من دونها أو قد تدرك بصعوبة. فالشعائر تهيكل مجرى المؤسسات والجماعات المجتمعية وتمكن من تجنب الصراعات أو من حسمها فيحصل التحول في المؤسسات فعلا دون تهديمها. إن الشعائر تنظم العمليات المجتمعية وتحافظ على العلاقات بين الجماعات المختلفة أو هي تحولها. وحسب رأي **دوركايم** فإن الشعائر تتضمن قواعد السلوك التي تحدد كيف يسلك الإنسان بخصوص المقدس الذي يصوغ فيه المجتمع صورة عن نفسه. ففي الشعائر يخضع الناس لفزة جماعية ولحركية مروحنة يجعل أثرُها الأفرادَ متطابقين مع جماعتهم بصورة متصاعدة. وبفضل علاقتها بالتعالي تنتج (ص.197) الأفعال الجمعية شعائر فهم ديني جمعي للذات يندرج فيه المشاركون في الشعائر فيعيشون فيه معنى وجودهم. إنه يمثل الأساس العاطفي لهويتهم وعلاقات أعضاء الجماعة بعضهم بالبعض.

كما أن نظرية **فان جنابس** في شعائر الانتقال هي بصورة ضمنية نظرية ذات

نزعة وظيفية. فالشعائر تساعد المجتمعات في تنظيم الانتقال بين الأماكن والأزمان والمنازل الطبقية ومراحل العمر. وحتى يحصل هذا التغير بأقل احتكاك ممكن فإنها تنتظم في ثلاث مراحل مشعرية: **الفصل والانتقال واستعادة الانتساب العضوي**. ففي المرحلة الأولى ينتج الانفصال عن الوضعية التي كانت قائمة إلى حد الآن. وفي المرحلة الثانية يتم الانتقال والارتحال والتغير. وفي المرحلة الثالثة يتم الوصول إلى الحالة الجديدة التي ينبغي تدعيمها. وبهذا تتصل تأملات **تورنر** كذلك تأملاته التي بمقتضى نظرتها تعد الشعائر جزءا من الحركية المجتمعية وبفضلها تحفظ المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وتتغير وتتجدد. وتتحقق هذه العمليات في شكل «دراما مجتمعية» تجري بحسب أربع درجات:

1 -ففي الدرجة الأولى يتم التعرف على الفروق والقطائع في المجتمعي.

2 -وفي الدرجة الثانية تصبح الجماعة واعية بالأزمة التي تصل إلى ذروتها.

3 -وفي الدرجة الثالثة تشرع مقاييس السيطرة المشعرية.

4 -وفي الدرجة الرابعة أخيرا تنجح عملية إعادة الاندماج أو يحصل الانقطاع النهائي.

إن الشعائر تتوسط بين البنية وضديدتها وبين البنى المؤسسية الثابتة وحالة ضئيلة من الهيكلة يسميها **تورنر** الجماعة communitas - Gemeinschaft. ومن خلال تصوره الشعائري كدراما اجتماعية يقترب تورنر من النظرات التي تضع في مركز بحثها الطابع الإنشائي للشعائر.

الشعيرة كنص

تشغل البنية الرمزية للمشعري في هذا المنظور مركز الاهتمام. فالشعائر تفهم كأفعال ووحدات ثقافية مرقمة (مشفرة) رمزيا. وتمدنا قراءتها وتأويلها بمعلومات حول العلاقات المجتمعية التي ترى حاملة للقيم والدلالات بأبعادها الوسمياتية

semiotische و الدلالية semantische أكثر منها حاملة لها بأبعادها المؤسسية. (ص.198) وتفهم الشعائر كأشكال ذات دلالة تامة من التفاعل والتواصل تكون فيها العلاقات المجتمعية والإنسانية ذات صلة بالخلفية الثقافية للتواصل المشعري. إنها تُقرأ كنصوص. ولذلك فإنها يمكن أن تعد **وصفا شعريا** dichte Beschreibung للأفعال المشعرية (**جيرتز**). ويتعلق الأمر في ذلك بفهم نص باطن يحتاج إلى فك الرموز الهرمينوطيقي العميق نص تفعل فيه التصورات الجمعية المركزية لثقافة ما. وحسب نظرة **ساهلن** فإن مؤسسة إنتاج البضائع تعد من بين هذه الشعائر وهي تشغل في الثقافات الغربية موقعا بارزا. وهي بذلك تختلف عن الثقافات القبَلية وعن الكثير من الثقافات الأخرى التي تبقى فيها العلاقات الاجتماعية وخاصة علاقات القرابة محل التمييز الرمزي[497].

ولما كانت الثقافة عند **جيرتز** تلفيق نصوص Montage von Texten فإنها يمكن أن تفك رموزها من خلال قراءة الشعائر التي نُسقت ورُقمت رمزيا. وقد اختار في وصفه وتأويله **لمعركة الديكة في بالي** هذه الطريقة لتحليل الثقافة. ولذلك فالثقافة لها كل هذا التأثير الدائم على البشر لأنها تمثل أنظمتهم التصورية التي هي في نفس الوقت خبرية وأمرية. وبالنسبة إلى الشعائر فإن ذلك يعني أنها تتضمن عنصرين لا يقبلان الرد أحدهما إلى الآخر:

1- رؤية العالم أي الوجوه الوجودية المعرفية لثقافة ما

2-والاستعدادات أي المفروضات التي يستند إليها حال الإدراك أوالدوافع الخاصة بكل ثقافة معينة والمتعلقة بالأفعال المجتمعية.

وبين رؤية العالم واستعدادات الفعل يمكن أن تنشأ علاقة تراتب. وكلتاهما تعدل الأخرى في كونها أصلية. ذلك أن الأفعال الرمزية والمشعرية تمدنا بصورة عن الوضعيات المجتمعية وتبلّغ في نفس الوقت دعوى فعلية. ففي الأنظمة الرمزية لثقافة

497 راجع مارشال داود سالين: جزيرة التاريخ شيكاجو من بين أخريات 1987.

ما تتكون تجارب يكون لها لاحقا تأثير على الفعل المشعري. ويمكن للجماعة أن تبلغ في الشعائر أخلاقها ورؤية ثقافتها للعالم بعمليات رمزية تبلغها إلى البشر جسديا. إن الشعائر نصوص يمكن أن تُقرأ لكي نفهم ثقافة ما وفعل البشر.

والمبادرات الثلاث التي وصفنا لا يستثني بعضها البعض. والعلاقة بينها هي بالأحرى علاقة معقدة. ويصح ذلك قبل كل شيء على المبادرات الوظيفية والتأويلية
199 والإنشائية (التي سنعالجها في الفصل الموالي). وفعلا فإن التحليل الوظيفي غالبا ما يكون ثريا بالمعلومات إلا أن الشعائر يطغى عليها التحدد بجسديتها.

ومن ثم فهي لا تقبل الرد إلى مجرد أداء مهمة. وتقل قابلية الشعائر لمثل هذا العلاج بقدر عدم قابلية نوعها وكيفيتها وأسلوبها لمثل هذا المنظور. ومهما كان المنظور الهرمينوطيقي مثمرا في اعتباره الشعائر نصا يُقرأ ومهما كان ثريا بالمعلومات لفهم الثقافة إلا أن تحليله لا يقبل التطبيق على طابع العرض التمثيلي وما يرتبط به من مادية الجسد. وبالمقابل فمهما كانت المبادرة الإنشائية مركزية فإن الإحالة إلى البنية الرمزية للشعيرة وإلى ما يرتبط بها من بحث هرمينوطيقي يعدان هنا أمرا لا غناء عنه. ونفس الأمر يصح بالنسبة إلى المنظور الوظيفي الذي من دونه لا يكاد تحليل الشعائر يكون ممكنا. ولسوء الحظ فإن المناقشات حول العلاقة بين الشعيرة والأسطورة والتركيز على مسألة الدين والأساطير الأصلية تبدو منزلتها ضئيلة إذا ما قيست بما تشغله من مركز البحث في الشعائر.

الشعيرة والإنشائية

وقد تطورت بصورة أشمل علامات مركزية من المبادرة الإنشائية للبحث في الشعائر وفيها يشغل الجانب المنظري والعملي الجسدي المركز. إنها مبادرة تستند إلى بحوث واسعة نظرية وعينية وتجعل تعقيد البنى والأفعال المشعرية بينة للعيان.

1 - الشعائر تنتج الجماعات.

فمن دون الشعائر لا يمكن تصور الجماعات موجودة. ذلك أن الجماعات تتكون خلال الأفعال الشعائرية وبفضلها. إنها العلل والعملية والتأثير الفاعل لما هو مشعري. ومن خلال مضمونها الرمزي والإنشائي لأفعالها المشعرية تنتج الجماعات هويتها وتثبتها. والشعائر تخلق الأنظمة التي يشارك فيها الجميع حتى وإن كان ذلك بإمكانات فاعلية مختلفة. وهذه الأنظمة حقيقية وهي في نفس الوقت متأصلة في مخيال المشارك في الشعائر. إنها تمد كل مشارك بالثقة في أنها تجعل أفعال المشاركين الآخرين قابلة للتوقع. إن إطار الشعائر يخلق التماثل بين أفعال الحياة اليومية. فالأفعال النابعة مباشرة من أطرها نادرة. إنها تحدث ثم تتكون نتائجها أو تتغير الأطر. وبفضل التأطير تتعالق أعمال المشاركين بعضها بالبعض بحيث إنها تتجاوب وتنتج بتفاعلها أفعالا جديدة. إن ما يتصف به الفعل المشعري من عفوية وطابعة اللاعب يكونان حدود قابليته للعمل المحسوب والمخطط. فالجماعات المأسسة وفاقدة الشكل المعين تتصرف في معرفة رمزية يتقاسهما أفرادها وفي أشكال تفاعل ممشعر يتم فيها عرض تلك المعرفة وتعديلها. وكل عرض مشعري لمنظرة هذه المعرفة المكررة هو طريق لعرض الذات ولتثبيت النظام المجتمعي وتحويله. وفي هذه العملية يؤدي علاج الفروق مع العالم الخارجي بالنسبة إلى الجماعة وداخلها دورا مركزيا. إن الجماعة تعالج ما يوجد فيها من فروق لئلا تهددها بل إن علاجها يكون مثمرا بالنسبة إليها. وبصورة عامة فإن ذلك يحصل بفضل المنظرة والعرض المتكررين للشعيرة. وبوصف هذه الشعيرة عملا مشتركا فإنها تصبو إلى دفع الفروق لكي ينجح الفعل الشعائري. وعندما لا ينجح دفع الفروق هذا فلا يتحول إلى أفعال شعائرية فإن الجماعة يتهددها

الخطر. إن الجماعة تنشأ في الفعل المشعري كجماعة إنشائية[498].

2 - المنظرة والعرض

ففي خلال منظرة الشعائر وعرضها يتم خلق الواقع المجتمعي الذي له نموذج في الحقيقة. لكن النموذج لم يكن موجودا بذلك الشكل وفي ذلك المكان وفي تلك اللحظة من الزمان. فمن حيث إحالتها إلى الشعائر السابقة تخلق كل منظرة وعرض واقعا شعائريا جديدا وجماعة مشعرية جديدة. وهذه الجماعة المشعرية يمكنها أن تنشأ نشأة أولى مع الناس الذين يحققون الفعل المشعري. ويمكن كذلك أن يتعلق الأمر بتكرار (نموذج سابق) تتوطد بفضله الجماعة كجماعة. إن منظرة الشعيرة وعرضها بالنسبة إلى تكوين الجماعة أمر حاسم. ففي المنظرة وفي أسلوب العرض
ن.201) تتعين الجماعة. وفي التعين المشعري تعبر الجماعة عن شيء من ذاتها شيء لا يمكن أن يتعين بصورة أخرى. لذلك فالمنظرة المشعرية ينبغي أن ترى كـ«نافذة» تمكن من إلقاء نظرة على بنية الجماعة (العميقة) وعلى بنية الثقافة التي أنتجتها. إن المنظرة والعرض يجعلان ما لم يكن إلى ذلك الحين قابلا لأن يكون مرئيا قابلا لأن يُصبح مرئيا. والأمر الحاسم في ذلك هو حصوله في شكل فعل يخلق واقعا مجتمعيا. ولا علاقة لهذا العنصر بكيفية تأويله.

ففي منظرة الشعائر توجد دائما علاقة بالعروض المشعرية السابقة. إلا أن هذه العروض السابقة يمكن أن تكون كثيرة الاختلاف. لكن هذا الاختلاف يكون في الكثير من الحالات ضئيلا جدا وفي حالات أخرى يكون بالأولى غير محدد. ومع

498 راجع فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع. × فولف من بين آخرين: التربية في الشعائر نفس المرجع.

ذلك فعرض الشعائر يمثّل في الحالتين الاستمرار الذي هو مهم بالنسبة إلى فاعليتها. وفي الكثير من الحالات يثبِّت الاستمرار التاريخي نظام الجماعة فيضفي عليه الشرعية. ذلك أنه يوحي بارتسام مفاده أن الوضعية المجتمعية التي تنتجها الشعائر كانت دائما سابقة الوجود ومن ثم فهي (تبدو) «طبيعية». وكون تقسيم السلطة الاجتماعية والتراتب المجتمعي هما في أغلب الحالات سابقي التحديد والإلزام بصورة ضمنية يعد أمرا بين الوضوح وهو يقتضي تحليلا إيديولوجيا نقديا.

3-الطابع الإنشائي

إن فاعلية الطابع الإنشائي من منظرة الشعائر وعرضها أمر بين. فمفهوم المنظرة يشير إلى كون الشعائر تصاغ في شكل مناظر. ويوجد بالنسبة إلى كل عرض شعائري مجال تصريف للأفعال يقبل التشكيل بصور مختلفة. والمنظرات تنتج عن ذلك بصيغ مختلفة. ففي في حالة تنصيب رؤساء الولايات المتحدة مثلا يمكن أن يتعلق الأمر بمنظرات مديدة مع فن منظرة جيد الإعداد بل هم في يستعدون لها بتجارب وتمارين اعدادية[499]. لكن المنظرة تكون حالات أخرى عفوية وهي لا تكاد تقبل التمييز عن العرض ذاته. وفعلا ففي هذه الحالات يتم الاعتماد على العودة إلى نماذج الشعائر السابقة. لكن الشعائر لا تحدد كيفية استعمالها إلا في لحظة أدائها. وتعد الاستعراضات العفوية أمثلة من الشعائر التي يتطابق فيها بصورة دائمة المنظرة والعرض. إلا أنه مع ذلك يبقى للفصل بين المنظرة والعرض معنى وبصورة خاصة في مثل هذه الحالات. ويبقى بصورة عامة سؤال من يمنظر الشعائر ومن «الفاعل» سؤالا مطروحا أعني ما الـ«فاعلية» المؤثرة في العرض نفسه؟ فهل ما تصدر عنه الشعيرة هو (ص.202)

499 راجع كريستوف فولف: الشعائري والسلطة والإنجاز الإنشائي. تنصيب الرئيس الأمريكي ورد في فولف وتسيرفاس: ثقافة الشعائر نفس المرجع (الملاحظة الأولى) ص. 49-61.

أحد التقاليد أم هل هو فعل جماعة أم فعل شخص أم مخيال جمعي ومعرفة عملية في آن ؟

4-العلاقة بجسد الفاعل

عندما يدور الكلام على منظرة الشعائر وعرضها يكون الضمير حتما هو العلاقة بجسد الفاعل. فكيف يظهر الجسد في الشعيرة؟ وكيف يُمنظر؟ وما الذي نعلمه عن الجماعة وعن الأفراد وعن ثقافتهم من خلال انتظام الجسد في الشعيرة ؟ فحركات الجسد وممارساته تستوجب الملاحظة[500]. كيف تضبط حركات الجسد وممارساته المكان المشعري وما الإيقاع الذي تتبعه ؟ إن المسافة بين الأجساد وكذلك نوع الاقتراب بينها وما تتخذه من مسافات فاصلة بينها كل ذلك كبير الدلالة. فما المواضع التي تأخذها؟ وهل تكون واقفة أم جالسة ؟ وما الحركات التي تقوم بها في الرقص؟ إن هيئآت الجسد ذات ترقيم (تشفير) رمزي. وهي تبلِّغ دلالات ومعاني. وفي الإشارات التي يمكن أن تُعتبر لغة قائمة الذات من دون كلمات يمكن الفصل بين الصوري والرمزي من الإشارات. فالإشارات الصورية إشارات «تصويرية» بسيطة. ودلالتها تكون دائما قابلة للفهم بمعزل عن معرفة عصر تاريخي أو ثقافة معينة. ومن بين هذه النوع من الإشارات إشارات التحية بمجرد حركات الأيدي أو إشارات التعبير عن التعب أو عن الرغبة في النوم بوضع اليدين معا على جانب الرأس المائل. لكن الإشارات الرمزية لها سلوك مختلف. إنها إشارات تتغير دلالاتها بحسب العصور المختلفة. ويقتضي فهمها معارف تاريخية وثقافية دقيقة. وفي كل حالة يؤدي «منطق» الجسد وعرضه وتعبيره خلال عرض الشعائر دورا مهما. ويصح ذلك خاصة بالنسبة إلى الحالة التي تكون

500راجع في ذلك ماري دوجلاس: الشعيرة والمحرم ورمزية الجسد دراسات اجتماعية أناسية في المجتمع الصناعي وثقافة القبيلة فرنكفورت على الماين 1974.

فيها التعبيرات الجسدية مصحوبة بوعي سابق والتي على خلفيتها يتم الإحساس بمناخ التراتيب المشعرية. فأجساد الناس الآخرين تنظر إلينا قبل أن ندركها إدراكا واعيا ومن ثم فهي تحدد إدراكنا لها[501]. وحتى يؤدي عرض الشعائر إلى عمليات تبني الجماعة فلا بد من عيش تجربة سيلان الطاقات والقوى بين البشر (ص.203) سيلانها الذي يتعلق الأمر فيه بعملية عضوية نفسية تحدث على تخوم الوعي[502].

5- التراتبات المجتمعية والعلاقات السلطوية:

كما أن التراتبات المجتمعية والعلاقات السلطوية تمنظر وتعرض عرضا ممنظرا خلال عرض الشعائر[503]. ويتضح ذلك على سبيل المثال في تنصيب رؤساء الولايات المتحدة[504]. فالشعيرة المنظرة تبين: أنه لا يوجد إلا رئيس واحد. وتقديم ذلك بوضوح وبثه في كل العالم بواسطة التلفزات هي مهمة العرض في هذه الشعيرة. وفي ترتيبها يتبين من هو صاحب السلطة. كما يتبين بصورة بارزة من خطاب الرئيس ما تهدف إليه السلطة السياسية. لكن بنى السلطة المشعرية لا تكون دائما قابلة للتعرف عليها بهذا الوضوح. وقدا أشارت **جوديت بتلر** عديد المرات إلى أن التكرار المشعري يعد من أكثر استراتيجيات المجتمعية الأفعل في تأسيس علاقات السلطة وتثبيتها[505].

---

501 راجع جورج ديكي-هويرمان: ما نراه ينظر إلينا (هو بدوره). نحو ما بعد علم نفس الصورة منشن 1999.

502 راجع ميهالي كسكسزنتميهالي: تجربة السيلان ما وراء القلق والضجر: الفناء في الفعل شتوتجارت 1985.

503 راجع كريستوف فولف: الشعيرة والحق (بالمعنى القانوني). العمل الإنشائي والمعرفة المحاكية ورد في لدجر شفارته وكريستوف فولف (نشر): الجسد والحق. الأبعاد الأناسية لفلسفة الحق منشن 2003 ص.27-49.

504 راجع فولف: الشعائري والسلطة والإنجاز نفسه.

505 × راجع جوديت باتلر: تشغيب الجناسة. الأنثوية وتشغيب الهوية نيويورك من بين أخريات 1990.

× نفس المؤلفة: الكراهية تكلمت. نحو سياسة الإنشائي الفعلي برلين 1998.

وحتى الانتساب الجناسي فإنه مرتبط بالتكرار المشعري الذي لا تنتج الهوية الجناسية إلا بفضله[506]. وحتى في شعائر الحياة اليومية على مائدة الإفطار فإن مسائل السلطة تكون بينة بين الجنسين وبين الأجيال وتعالج عرضيا ومن ثم يكون العلاج بنحو ما أكثر تأثيرا[507]. والكثير من الأشياء تعالج خلال منظرتها وعرضها. ولما كانت الشعائر مرتبطة بتقسيم السلطة وتناسق المجتمعات فإن تنظيمها ينتسب إلى المهام المركزية للترتيبات المشعرية. وتعديل السلطة ينتج بصرف النظر عن كون المسائل المتصلة بها يقع الكلام فيها أم لا وعلاجها يكون بصورة عرضية أو بصورة صريحة.

6 - الشعائر وصلتها بالمكان والزمان

إن الشعائر مرتبطة بالمكان والزمان. وبهذه الشروط يعلم طابعها التاريخي والثقافي. فالكثير من الأماكن تؤثر بطرق مختلفة في البنية والكيفية والأسلوب التي تتحقق الشعائر فيها وبها. ذلك أن أماكن الشعائر تختلف عن الأماكن المادية. إنها من جهة أولى تخلق منظرات وعروضا مشعرية[508]. وهي من جهة ثانية تنتج شعائر بفضل حركات الجسد والمناظر والأطر الرمزية والمؤشرية التي لأماكن الشعائر. فالشعائر والأماكن ليست علاقاتها من جنس علاقة الذات والموضوع ولا من جنس علاقة العلة والمعلول بل هي علاقة تفاعل. كما أن الشعائر مثلها مثل الأماكن إنشائية. فمن جهة أولى يمكن لتحويل قاعة الرياضة البدنية أن يجعل الحفل المدرسي

506 راجع فريق العمل في الجناسة: الجسد المتشهي والشهوة المتجسدة ورد في فشر لشته وفولف: ممارسات الإنشائي الفعلي نفس المرجع ص.250-309.

507 راجع كاترين أودام ويروج تسيرفاس: الأسرة كحيز حياة مشعري ورد في فولف من بين آخرين: الاجتماعي كشعيرة نفس المرجع ص.37-116.

508 راجع إكارت ليباو وجيزيلا ميلر-كب وكريستوف فلولف (نشر): طفرات المكان فاينهايم وبازل 1999. × فريق العمل في الإدراك: الإدراك والإنشائية ورد في فشر-لشته وفولف: ممارسات الإنشائي الفعلي نفس المرجع ص.15-80.

ممكنا كما يمكن للكنيسة أن تجعل حفل التثبيت على العقيدة أمرا ممكنا. ومن جهة ثانية يحول الحفل المدرسي قاعة الرياضة إلى مكان احتفال ويحول حفل التثبيت على العقيدة الكنيسة إلى مكان مقدس حي. وبالنسبة إلى نشأة الأفعال المشعرية ص.204) يؤدي تداخل الأماكن الفعلية والافتراضية والرمزية والخيالية مع ممارسات حركات الجسم دور مهما.

فبتداخل الأماكن الفعلية والافتراضية والرمزية والخيالية مع ممارسات حركات الجسم يتحقق مجال مشكل تاريخيا وثقافيا فيتكون بذلك مناخ يؤثر في حالة الانطباع الإدراكي عند الإنسان الفاعل مشعريا. وفي الاندماج في مناخ المكان وبنيته ووظيفته تكرر الأفعال التي وجدت فيه سابقا والتي يكون المكان مناسبا لعرضها. وفي اندماج محاك لشروط المكان يتغير البشر الفاعلين شعائريا. فالتأثيرات الإنشائية للأمكنة الشعائرية مثل مكان الكنيسة أو غرفة الجلوس والأماكن الافتراضية التي للوسائط الألكترونية تختلف بعضها عن البعض ولها تأثيرات في التنشئة الاجتماعية مختلفة.

7- دور الزمان في الفعل المشعري

وإلى جانب المكان يمثل الزمان الشرط المقوم الثاني للفعل المشعري[509]. ويوجد بخصوص التعامل مع الزمان منظوران متممان ومهمان. فمن جهة أولى تؤدي الشعائر في إعداد الأطفال للنظام الزماني الاجتماعي دورا مركزيا. ذلك أن الأهل يحاولون باكرا أن يربطوا إيقاع زمان الأطفال بإيقاع زمانهم. وهكذا فهم بعودونهم بعد الرضاع على تعامل المجتمع النمطي مع الزمان. فبمساعدة شعائر مناسبة يتحول الزمان باكرا إلى سلطة نظام بالنسبة إلى حياة الأطفال. ومن جهة ثانية تُكتسب بفضل

509 راجع كريستوف فولف: الزمان والشعائري ورد في يوحناس بلشتاين وجيزيلا ميلر-كب وكريستوف فولف (نشر): تحولات الزمان دراسات علم-تربوية حول مواضع الزمان فاينهايم 1999 ص.112-122.

التعامل المشعري مع الزمان معرفة عملية تكون بالنسبة إلى منظرة الشعائر وعرضها مما لا غناء عنه. وفي حدود كون التعامل مع الزمان حصيلة عمليات تعلم ثقافية فإن الشعائر تؤدي دورا حاسما. فطابعها التكراري يؤدي إلى طبع نظام الزمان في الجسد فيتهيكل الجسد بهذا النظام.والكثير من الشعائر تعود درويا. إنها تهدف إلى توثيق حضور المجتمع والإيقان من نظامه وإمكاناته التحويلية بالتكرار. إن الشعائر تهدف إلى منظرة الاستمرار واللازمانية وعدم التغير وكذلك كون الجماعات والأفراد حصيلة مجرى عمليات وإسقاطات. وينشأ في التعامل الممشعر مع الزمان ملكة (205.ى زمانية ملكة مجتمعية تحدد بنظام الزمان المعشري بنية كل الحياة المجتمعية المشتركة في المجتمعات الحالية.

8 ـ مقومات الشعيرة من البداية إلى الغاية

بين بداية الشعيرة وغايتها توجد عدة مقاطع من الفعل المشعري تُنتظر فيها أفعال مختلفة وتتحقق. والطابع المنتظم للفعل المشعري مرتبط وثيق الارتباط بتكونه من مقاطع متوالية الترتيب[510]. فالأفعال المشعرية تتبع نظاما هو أيضا نظام ذو ترتيب زماني. ويتم بفضل الشعائر وفيها خلق أوقات الزمان التي تختلف عن تشاكل الحياة اليومية فتصبح لحظات من الحياة المصعَّدة. ومثل هذه التكثيفات اللحظية تنشأ بفضل تكثيف الأحداث وطابعها الخارق للعادة وبفضل تسريعها. ففي الكثير من الشعائر يتحول الزمان إلى زمان مقدس. لذلك كان التذكر وإعادة الوصل مقومين للأديان التي تنقل بواسطة الشعائر المضامين الشرعية من التواصلي إلى الذاكرة الثقافية ومن ثم تجعلها في متناول الإنسان بحيث تحصل على تأثير في صوغ المستقبل. إن العامل

510 راجع في ذلك أيضا جوفمان أرفين: تحليل الأطر. محاولة في تنظيم تجارب الحياة اليومية فرنكفورت على الماين 1977.

المؤثر في التجربة المعيشة للزمان المقدس هو كثافة الزمان المعيش أكثر مما هو طول مدته. فشعائر الانتقال بين المراحل الحياتية تجعل أقسام الحياة من جهة أولى مراحل قابلة للتجربة المعيشة[511] في حركية زمانية ذاتية لعائشها وهي من جهة ثانية تنتج في عملية الحياة اتصال المعنى واستمراره. وينتهي الأمر في بنى الزمان المشعري غالبا إلى تراكب أزمنة مختلفة ومن ثم إلى تجارب زمانية معقدة[512].

9- الفرق والغيرية

والشعائر تؤدي كذلك دورا مهما في التعامل مع عالم الفرق والغيرية وخلاله. ويمكن توضيح ذلك بمثال شعائر الرقصة العربية (الموريسكية نسبة إلى مسلمي الأندلس) في القرون الوسطى إذ فيها يمتد الترتيب المشعري من نماذج المعارك مع العرب إلى نماذج غزل القصور (الغزل البلاطي)[513].

وتقدم شعيرة الرقصة العربية غيرية العرب في عرض ساحر للمعارك تقديمها لغيرية المرأة في غزل الرجولية. فنجد في الحالتين مهمة علاج الفرق والغيرية التي للترتيبات المشعرية. كما أن السياقات الثقافية في المجتمعات الحديثة سياقات شعائرية بالنسبة إلى التعامل بين البشر من سلالات مختلفة. فيمكنها أن تشجع الاقتراب من (ص.206)
الغريب وأن تعالج الفروق والحياة المشتركة. وجماعات (تلاميذ) المدارس تقدم لنا من ذلك أمثلة ناجحة وأمثلة فاشلة[514]. وهي أمثلة تتساوى فيها أهمية العناصر

511 راجع برجيت ألتانس: شعائر الانتقال الفاشلة في الإسلام – الحيز الخالي المنتج عند الآخر. ورد في فولف من بين آخرين التربية في الشعائر نفس المرجع ص. 241-268.

512 راجع فولف: الزمان والشعائر نفس المرجع.

513 فريق العمل في الشعائر نفس المرجع.

514 راجع فولف من بين آخرين التربية في الشعائر نفس المرجع.

الخيالية والرمزية والإنشائية.

10-العلاقة بين الدين والمقدس

تؤدي الشعائر في صلة بالدين والمقدس دورا جوهريا[515] بصرف النظر عن مسألة هل نعتبر دلالتها بالنسبة إلى خلق الأحاسيس الدينية والتدريب عليها في طقوس العقيدة أم نفترض قابليتها لإنتاج المقدس الذي ينتج فيه المجتمع صورته عن نفسه. وحتى في ما أشرنا إليه من مشعر تنصيب (رئيس الولايات المتحدة) فإن الطابع المقدس بين من خلال ما يقع من تعبير عن دعاء الله والوطن. كما أن الطابع السحري المصاحب لفعل التعيين في وظيفة إدارية أرفع له نقاط تماس مع المقدس[516]. وحتى في عشاء زوجين فإن الشموع على المائدة التي تؤكد المناخ الخاص بالأكل المشترك يعدل السؤال التالي: أليس ترتيب عناصر المنظر قد يخرجها عن دائرة المقدس فيرجعها إلى ما هو يومي ؟

ولعل الأمر مرتبط بإعلاء قيمة مثل هذه التقاليد بواسطة علامات مقدسة مع التغييرات العميقة الحاصلة في الوقت الحاضر في صلة الكثير من البشر مع الدين والمقدس[517].

وبسبب توجه الأفراد إلى الدنيا وتحول الدين إلى أمر غير قابل للعيان والإفراط في اختلاف مجالات الحياة وضرورة العيش في علاقة بعوالم غير متجانسة

---

515 راجع كريستوف فولف: الدين والشعائر ورد في كريتسوف فولف وهلدوجارد ماشا وإكارت ليباو: أشكال الديني. مقاربات تربوية أناسية فاينهايم 2004 ص.115-125.

516 راجع بيار بورديو: المراسم التعبدية كأعمال تأسيسية ورد في أعمال البحث في العلوم الاجتماعية 43 باريس 1982 ص.58-63. × راجع كاترين أودام: سلطة اللغة السحر الإنشائي عند بيار بورديو ورد في فولف وجولين وتسيرفاس نفس المرجع (الملاحظة الأولى) ص.101-128.

517 راجع كرستوف فولف وهلدوجارد ماشا وإكار ليباو (نشر): أشكال الديني. مقاربات تربوية أناسية فيانهامي 2004.

فقدت الشعائر أهميتها بعد أن كانت بالأولى وحدانية التوجه وشاملة لعدة عوالم حياة مختلفة[518]. كما أن هذه الشعائر الكبرى تبدو قد أصبحت قليلة الأهمية خلال مجرى الزمن في الدولة والمجتمع والسياسة والاقتصاد. فظهرت بدلا منها شعائر صغرى متصلة بعوالم حياة مختلفة تتغير بحسب كل مؤسسة وسياق. فلهذه الشعائر الجزئية صلة بالمجالات الفرعية وهي قد أصبحت شعائر نوعية ومن ثم فقد صار وصلها بين البشر ضئيلا وضيقا. ولما كان أغلب الناس يعيشون في مقاطع من المجتمع كثيرة فإنهم يشاركون في شعائر ومشعرات مختلفة لا يكونون معروفين فيها إلا في ذلك المجال المعين من الحياة. ومن جنس هذه الشعائر الجزئية نذكر على سبيل المثال شعائر الأعياد التي ينبغي للمرء أن يتحرك فيها بكفاءة حتى يحقق الاعتراف به من كل فريق وفي كل حالة[519]. ومع إفراط الاختلافات الدينية وغيرها من المجالات
(ص.207) التي كانت سابقا مجالات مركزية في المجتمع اختفت كذلك قابلية بروز الشعائر للعيان. إلا أن تنويع الفعل المشعري مع ذلك لا يترتب عليه أي فقدان جوهري لأهمية الشعائر.

بل إن الأفراد أحوج من أي وقت مضى للشعائر والفعل المشعري من أجل خلق إنشائي للجماعات الجزئية وهي جماعات نشأ الكثير منها ولكن بشعائر ليست مؤثرة إلا في سياقات محدودة. لكنها مع ذلك مما لا غناء عنه فيها[520].

518 راجع آن هونر ورونالد كورت ويو راشارتز (نشر): دين هذه الدنيا. نحو تأويل دلالة الثقافة الحديثة كونستاس 1999. × هنس جيورج زوفنار (نشر): المجتمع من دون كرسي المراسم التعبدية. في عدم استقرار بناءات النظام فايلارسفست 2000

519 راجع المساهمات المناسبة في طوماس ألكيماير وبرنارد بوشارت وجنتر جيباور وروبارت شميدت (نشر): الجسد المراهن به كونستن 2003.

520 راجع فولف وماشا وليباو نفس المرجع.

11- عمليات المحاكاة

إن عمليات المحاكاة تؤدي من منظور متساوق ومتوالٍ دورا مهما في نجاح الفعل المشعري[521]. فخلال عرض الشعائر يرتبط المشارك فيها في نفس اللحظة ومباشرة بأفعال المشاركين الآخرين فيها. ويحصل ذلك جوهريا بصورة محاكية عن طريق الحواس وحركات الجسد والعلاقة المشتركة بالكلمات والنغمات واللغة والموسيقى. فلا يحصل الترتيب المشترك للشعيرة ولحصولها المشترك إلا عندما ينجح التنسيق والتناغم التام بين كل الأفعال. ومن شروط ذلك المفروضة مسبقا حصول المنظرة. لكن الأمر الحاسم يبقى العرض نفسه العرض الذي ينبغي أن يتحقق بفضله تناغم الأفعال المشعرية بعضها مع البعض. ومن دون ذلك يتحول العرض إلى «مسخرة» فيفشل أداء الشعيرة. ويقتضي التناغم العلاقة المحاكية المتبادلة للأفعال المشعرية. فإذا نجحت ينشأ «سيلان» الطاقات بين المشاركين في الشعيرة فيعيشونها بوصفها تجربة كثيفة ولذيذة ومنتجة للمشاركة. وكالحال في الرقص وفي لعبة الحب كذلك يكون التحكم العقلي في الشعيرة محدودا. فلا يحدث الإحساس العاطفي إلا في ما وراء السيطرة العقلية وينشأ تناغم محاك يتكون بين جسد وجسد وبين حركة وحركة وبين إشارة وإشارة. وهذا الحصول المحاكي هو أساس الشعور بالانتساب والشعور بالجماعة وأساس تجربة المقدس.

وفي حين أن البعد المتساوق (المتزامن) يحيل إلى دلالة العمليات المحاكية في التحقيق المباشر للشعائر يفيد البعد المتوالي (**توالي الزماني**) من العمليات المحاكية

521 راجع كريستوف فولف: المحاكاة والعمل الإنشائي ورد في فولف وجولين وتسيرفاس نفس المرجع ص.253-272.

تاريخية الشعائر. فالشعائر ذات **إحالة دائمة** إلى **شعائر أخرى** سابقة الوجود عليها نشارك فيها أو لنا بها علم وتجربة. ومن ثم فالبعد التاريخي يعد شرطا ضروريا للشعائر. والأفعال المشعرية تحقق إحالة محاكية للشعائر السابقة. وحتى تحصل هذه (ص.208) الشعائر بعدها لا بد من «انطباع» عن العروض السابقة للشعيرة التي تكيف عندئذ مع السياق الحالي. وبحسب ما تقتضيه الحاجات يؤول الأمر في هذه العملية إلى تحويل التشكيلات المشعرية السابقة. وبفضل إقامة علاقة محاكاة بين العالم الحالي والعالم السابق يتحقق استمرار تاريخي فيضفي الشرعية عندئذ على الفعل المشعري الحالي حتى لو انزاح عن النموذج. ولا تعني الاحالة المحاكية أن الشعيرة تحاكَى في كل مرة بنفس الكيفية بل إن الأمر في الإحالة متصل بمماثلة ما ومن ثم بإعادة وبفعل مماثل ما كان ليكون ممكنا لو لم يكن الفعل المشعري السابق موجودا. وفي الكثير من الحالات تؤول حصيلة الإحالة المحاكية كذلك إلى حد نقدي لنقطة العلاقة المشعرية التي وقع الخيار عليها من دون أن تكون هذه النقطة أمرا نافلا. ففي الاحالة المحاكية يقع تحيين التشكيلات والترتيبات المشعرية بالنسبة إلى سياق الفعل المشعري الذاتي ويتم تغييرها. فتحصل توليفات محاكية وأساليب منظرة وأشكال حركة مناسبة للسياق ومن ثم تغير بمقتضى الضرورة أو حتى بمقتضى النزوات. فلا ينشأ خلال تكرار الشعائر السابقة نسخة منها كما تفعل آلة النسخ بل إن ما يحصل في التكرار باستعمال عناصر تؤخذ بالمحاكاة وتستوعب يكون شيئا جديدا بالنسبة إلى كل المشاركين في الشعائر شيئا يتم خلاله التجاوز الجدلي للقديم السابق. إن الشعيرة التي تُحيَّن في عملية محاكاة ما تتضمن الشعيرة القديمة في حلية جديدة وبوجه جديد[522].

12-المعرفة العملية

522 راجع فولف المحاكاة والعمل الإنشائي نفس المرجع.

وتؤدي عمليات المحاكاة دورا مهما بالنسبة إلى منظرة الشعائر وعرضها لعلة أخرى أيضا. إنها تنتج المعرفة العملية الضرورية للفعل المشعري[523]. وهذه المعرفة المشعرية التي تمكن الإنسان من أن يصبح ذا مهارة في الفعل المشعري تنشأ بواسطة المشاركة الفعلية أو الخيالية فيه. ففي عمليات المحاكاة يشارك الناس في الأفعال المشعرية التي هي بدنية فينجزون بأنفسهم أفعالا خاصة بهم أو كذلك يعتمدون على مرجعية أفعال هي بدورها بعد أفعال مشعرية أو على ترتيبات أخرى. إن عمليات المحاكاة ينتج
209. عنها «توسيع» (أفق) الأشخاص الذين يسلكون سلوكا يحاكي الممارسة الشعائرية. وتؤدي هذه الإحالة إلى إنتاج «مماثلة» مع الأفعال المشعرية فتؤدي خلالها جسديتهم وطابعهم الإنشائي دورا مهما. وفي هذه العمليات المحاكية تتجسد التشكيلات الشعائرية والمناظر وسلاسل الأحداث والصور ونماذج الفعل وهي بمقتضيات أخرى تمكن من صوغ كفاءة الأشخاص في الممارسة المشعرية.

إن الشعائر تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل. إنها تنتج الاتصال وتجعل التغير التاريخي والثقافي ممكنا. ليست الشعائر محافظة بل هي تؤدي إلى التغيير الاجتماعي والثقافي. ولا يمكن لأي إصلاح أو تجديد أن يكونا قابلين للتحقق إذا لم ينطلقا من تغيير الشعائر[524]. إن الشعائر ليست سكونية بل هي حركية. وإلى ما يقتضيه تحقيقها من معرفة عملية مشعرية تكتسب بعمليات محاكاة تستند الدراما المجتمعية التي يغير طابعُها الإنشائي الأنظمةَ المجتمعية. وبفضل الشعائر يتم النجاح في تصريف ما في كل مجتمع وجماعة من عنف كامن. إلا أن الأمر يتعلق كذلك

523 راجع كريستوف فولف: الممارسة ورد في ينس كراينات ويان شنوك ميكشائيل شتاوبارج (نشر): تنظير الشعائر: مواضع كلاسيكية مقاربات نظرية مفهومات تحليلية وثبت مراجع ومصادر مصحوب بتعليق عليه ليدن 2004 (تحت النشر).

524 راجع فولف وتسيرفاس: الشعيرة والتجديد نفس المرجع.

بالسلطة وإمكاناتها في تطوير التغير المجتمعي والثقافي أو في تعطيله.

الفصل العاشر
اللغة بين الكونية والخصوصية

211.) كانت اللغة ولا تزال منذ القدم كشرط الإنسان الوحيد الذي يتميز به الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى. وكذلك هو الأمر حتى وإن كانت اللغة ليست في تاريخ النوع بالأمر القديم إلى هذا الحد. فعلماء الإحاثة يذهبون إلى القول إن أشكالا أولى من القدرة اللغوية وجدت منذ 100000 إلى 200000 سنة وأن القدرة اللغوية تامة التكوين قد وجدت منذ ما يقرب 35000 سنة يعني تقريبا منذ حوالي عصر الرسوم الموجودة في مغارات **لاسكو**. واليونان لكأنهم كانوا واعين بذلك إذ لم يعرفوا الإنسان بقدرته اللغوية بل بالمشي قائما أي «كقائم» (غير ماش مكبا). وهذه الصفة أقدم جوهريا من الكلام وهي تمثل شرطا مهما لتطوير اللغة. فالمشي قائما يصحبه تحرير اليد من مهام النقلة وتحرير الرؤية من «التلمس» وتعظيم جحم المخ وتصويب نصفيه على الجانبين وتخفيض تفاحة آدم وتطوير جهاز التصويت والسمع. ولكل هذه التطويرات تأثير حاسم في نشأة اللغة[525].

---

525 × راجع أندري لوروا-جوران: اليد والكلمة. تطور التقنية واللغة والفن فرنكفورت على المابن

إن القدرة اللغوية فطرية. لكن نموها هو مع ذلك نتيجة لوجود البشر الجمعي وللثقافة. فلا توجد كلمة واحدة ولا قاعدة نحوية واحدة فطرية في أي لغة معينة «**بل ليس من فطري في اللغة عند الإنسان إلا القدرة على تكوين الكلمات والبنى النحوية خاصة**»[526]. وكما تبين بحوث حول **كاسبار هاوزر** وحول «الأطفال المتوحشين» فإن من يكبر من البشر خارج الجماعة البشرية لا يمكنه أن يتعلم الكلام (ص.211) لاحقا إذا لم يتعلمه في سن الطفولة[527]. كما أن البحوث حول نمو المخ تؤكد أنه توجد عمليات تعلم للغة والإدراك لا تقبل التعويض لاحقا أبدا إذا لم تتعلم في السنوات الأولى بعد الولادة[528]. فما في جسم الإنسان من قدرة لغوية كونية لم تؤل إلى تكوين لغة موحدة بل هي آلت إلى عدد كبير من اللغات. إن عدد اللغات الموجودة حاليا أي حوالي 6000 لغة قد تكونت بفضل التداخل والتفاعل بين القدرة اللغوية الكونية وبيئات جغرافية وثقافية ومجتمعية مختلفة. وتثير هذه الوضعية ثلاث مسائل بالنسبة إلى علم الأناسة:

1- كيف هي العلاقة بين جسد الإنسان الذي يعرف بالقدرة اللسانية الكونية وعمليات التعلم الثقافية الخاصة التي يتعلم البشر خلالها التكلم بلغة معينة ذات

1980. ×وكذلك فيليب ليبرمن: إنسانية (الإنسان) درجات. تطور الكلام والفكر وسلوك الإيثار كيمبردج ماساتسوشاست من بين أخريات 1991.

526 يرجن ترابنت: تقاطيع. الأنسة اللغة التاريخية فرنكفورت على الماين 1998 ص.16.

527 راجع يوخن هوريش (نشر): «أود أن أكون مثل...» مواد نحو (درس) فقدان الكلام عند كاسبار هويزار فرنكفورت على الميان 1979.

528 راجع فولف زنجر: الملاحظ في المخ. محاولات في البحث في المخ فرنكفورت على الماين 2002. إن عدم قابلية التعويض بالنسبة إلى تجارب التعلم الباكرة لا يصح على تعلم اللغة فحسب بل هو يصح كذلك على القدرة الإدراكية. فعندما يكون بعض الناس قد ولد أعمي ثم أصبحوا بعد الكثير من السنوات قادرين على الرؤية من منظور نفسي فإنهم مع ذلك لا يستطيعون الرؤية وذلك لأن عملية التعلم الباكرة الضرورية لقدرة الرؤية لم تكن قد نمت في المخ عندهم.

نشأة تاريخية؟

2- وكيف هي العلاقة بين القدرة اللغوية الكونية واللغات الخاصة التي تُطور تاريخيا والتي لا توجد خارج لغتها ؟

3- وكيف تكون علاقة الترابط بين الفكر واللغة وبين اللغة والتواصل وإدراك الذات ؟

الجسد واللغة

توجد بفضل الجسد قدرة لغوية إنسانية كونية. وبالقياس إلى هذه القدرة يعد الطابع الخاص للغات المختلفة ثانويا حسب نظرة **ناعوم تشمسكي**. ولكي يوضح ذلك يقترح **تشومسكي** أن نتصور إنسانا جاء من مارس ورأى الناس يتكلمون. فماذا يرى؟ إنه يرى كل الناس يقطّعون بقصد أصواتا يسمعها غيرهم من الناس فتجعلهم هم بدورهم ينتجون أصواتا للرد عليها. ولما كان الأطفال يفهمون جملا لم يسمعوها قبل ذلك قط ويستطيعون بناء جمل جديدة لم تُصغ أبدا من قبل فإن المبادئ الأساسية لبناء الجمل أي مبادئ النحو الأساسية (ينبغي أن تكون) محددة جينياً حسب نظرة **تشومسكي**. وينتج من ثم أنه مع تطور الذكاء الإنساني يتم اكتساب اللغة خلال التعامل مع المحيط الثقافي حسب خطة زمانية ثابتة ومحددة جينيا. وبهاتين الحجتين يرد تشومسكي على النظرة السلوكية وعلى ثقافوية متصاعدة تدعي أن الإنسان (212) يكون عند ولادته ورقة بيضاء ليس فيها شيء مكتوب وهي تكتب بفضل الثقافة. واللغة الإنسانية بالنسبة إلى **تشومسكي** أعني قدرة الإنسان النحوية هي من الفرادة بحيث لا يمكن أن تكون إلا ظاهرة طفرية لا تستند إلى مجرى التطور.

لكن بعض المؤلفين يعارض **تشومسكي** في هذه النقطة الأخيرة رغم كونهم يمثلون موقفه بصورة ثابتة. من ذلك أن **ستيفن بنكر** الذي يتبنى موقف **تشومسكي**

القائل بعضو لغوي فطري يعترض على فرضيته بأن القدرة اللغوية ظاهرة طفرية غير خاضعة للانتخاب الطبيعي بالقول إن الواقعة التي تجعل القدرة اللغوية مستندة إلى عضو فطري هي ذاتها التي تجعلها لم تتكون بصورة مخالفة لأعضاء الإنسان الأخرى. ولكي يثبت حجاجه قرر **بنكر** تقديم الدليل بوجود عضو فطري للغة. ولكي يدعم حجته يورد الحالة التي قصتها عالمة نفس اللغة **ميرنا جوبنك** حول أسرة بريطانية كان أفرادها في صلة بفريق متخصص في تدعيم ذوي الملكة اللسانية الضعيفة. ويتعلق الأمر بكونهم لم يكونوا قادرين على إنجاز بنى الإفراد والجمع وكذلك أزمنة الفعل بصورة صحيحة وأنهم ينتجون جملا من جنس «أنا أنت أقدّمُ» (بدلا من أقدمك). أو «نحن كذلك شيء» بدلا من (نحن أيضا عندنا شيء ما) أو «شجرتي سقطت بدلا من « أشجاري ماتت» أو «أنا مرة ذهبت في السفينة» بدلا من (ركبت ذات مرة في سفينة)»[529]. فهذه العيوب اللغوية لا تطابق نقصا في الذكاء العام. ولما كان هذا العيب اللغوي لا يشمل كل أفراد الأسرة بل هو موزع بحسب **قانون مندال** فهو إذن ناتج عن قابلية خاصة للإرث جينيا ومن ثم فللإنسان استعداد ذاتي نحو اللغة هو نتيجة لنموه التطوري.

إن علاقة الترابط بين اليد والكلمة ترابطهما المتأصل في بنية الجسد الإنساني ذو أهمية خارقة للعادة كما بين ذلك **أندري لوروا جورهان**. فبفضل المشي القائم وتحرير اليد من الاستعمال في النقلة يمكن لليد أن تتفرغ للإمساك. فتحول نمو الإمساك من أداة تغذية إلى التدرج في الاستعمال الآلي وفي إنتاج الآلات. وحتى تأخذ اليد وظيفة الإمساك كان لا بد من أن يتحرر الفم والوجه من هذه المهمة. وكما تحررت اليد من الاستعمال لتصبح صانعة للآلات فكذلك تطور النظر المتحرر من الإمساك (ص.213)
لينتقل إلى الترميز وتحول بفضل تقطيع الأصوات إلى نظام لإنتاج الأصوات.

529 ستيفن بنكر: غريزة اللغة. كيف يكون العقل اللغة منشن 1996 ص.58.

وهذان التطوران متشابكان في عملية واحدة:« **فاللغة أصبحت ممكنة منذ أن بين ما قبل التاريخ وجود الآلات وذلك لأن الآلات واللغة مترابطان عصبيا وكلتاهما لا تقبل الفصل عن البنى الاجتماعية»**[530]. وكالحال مع كل الرئيسات (البريمات) فأنه يوجد عند الإنسان كذلك ترابط عصبي بين اليد وأعضاء الوجه. إلا أن الإنسان الماشي قائما ينتج الرموز والآلات بخلاف الرئيسات الأخرى:«... **إنطلاقا من نفس التوليفة التكوينية المطابقة لتوليفة البريمات التكوينية يصنع الإنسان آلات عينية ورموزا كلاهما يستند إلى نفس العملية بل أكثر من ذلك فهما يعودان إلى نفس التجهيز المخي. ويؤدي هذا إلى التقرير بأن اللغة ليست أمرا مميزا للإنسان فحسب مثل الآلات بل إنهما يمثلان التعبير عن نفس الخاصية الإنسانية الواحدة»**[531].

وإلى جانب علاقة ترابط العصبي بين اليد والوجه المحددة جينيا يوجد كذلك تواز بنيوي نبه إليه **أرنولد جيلن**. فاللمس مثله مثل الصوت عائد على ذاته (منعكس reflexiv). ففي اللمس وفي تقطيع الأصوات يكون جسم الإنسان فاعلا عاملا كونه منفعلا قابلا. وخلال اللمس الفاعل نشعر بالموضوعات الملموسة تقبلا وخلال تقطيع الأصوات نسمعها ونسمع ذواتنا تقبلا. وعلى أساس هذا التوازي البنيوي يمكن لحركات اللمس وحركات الصوت أن تتحول بعضها إلى البعض. وهذه البنية تحقق تطابقا بين الإمساك والكلام وإمكانية أن يُحوَّل أحدهما إلى الآخر. إن« **تقسيم العمل» بين اليد المتمكنة من (استعمال) الآلات وبين الوجه المتمكن من (استعمال) الرموز يؤدي بفضل اكتشاف الكتابة إلى التوحيد بين الترميز واستعمال الآلات أي استعمال اليد. لكن ذلك آل في ثقافتنا إلى فقدان توازن جديد بين العملين. إن «إن تضخم الترميز باليد وبالذات في ثقافتنا بلغ طغيانه حدا جعل قدرة الوجه على الإنجاز المعقدة تتضاءل وتختزل. وحتى يتم ذلك فإن حركات الصوت ترجمت إلى**

530 لوروا جوران نفس المرجع ص.149.

531 لوروا جوران نفس المرجع 149.

المكتوب اليدوي فصارت وظيفة اليد أعني الإمساك والقبض على العالم مسيطرين على اللغة كذلك. فصار لعضو مراقبة اليد أعني البصر «اليد العليا». ولم يبق للوجه والأذن من دور إلا بالنسبة إلى التواصل ولم يبقيا موجودين بالنسبة إلى الإمساك س.214) بالعالم (الإدراك والتعرف) الذي انتقل تماما إلى اليد والعين»[532]. فالطابع الكتابي أدى بيسر إلى اختزال اللغة في بعدها الدلالي ومن ثم المعرفي ولم يعد يولى للكلام والسمع المرتبطين بوظيفتهما التواصلية إلا القليل من العناية. لكن ما في التخاطب مما لا يقبل الكتابة يمثل إمكانية أساسية للغة وهي إمكانية مرتبطة بضرورة التفوه باللغة (التلفظ).

لكن الترميز اللغوي ليس هو مع ذلك مجرد تصعيد للإمساك بمواد الغذاء بالفم « بل هو كذلك شكل من تصعيد العلاقة الجسدية بين البشر أعني العلاقة الجنسية. فاللغة نقطة لقاء بين أخذ الغذاء وتعاطي الجنس والموضوع لن يُدرك بتوسط اللغة حسيا perzipiert فحسب بل هو أيضا يُتصور بفضلها (يدرك عقليا)conzipiert ...فاللغة تنشأ من الحاجة إلى التعلم أعني «الشوق المعرفي appetitus noscendi»[533].

وسنفيض في علاج هذا الوجه خلال بحثنا علاقة الترابط بين اللغة والفكر في الفصل المقبل مسالة الترابط بين اللغة والفكر. وعلينا الآن أن ننظر أولا في البنى الثلاث التي تتصف بها أشكال تقطيع اللغة أشكالها التي تستند إلى بنية الإنسان الجسدية.

فالشكل الأول (من التقطيع اللغوي) يتعلق بالتقطيع في صلته بجهاز التصويت وإنتاج أصوات اللغة. إنه نشاط وحركة مباشران لجسد الإنسان. فمن دون هذين الأمرين وحركتهما ذات الطابع المختلف من ثقافة إلى أخرى لا يوجد إنتاج للصوت. كما أنه من دون إنتاج للأصوات لا يمكن أن توجد الكلمة. إن التقطيع

---

532 ترابانت نفس المرجع ص.111.

533ترابانت نفس المرجع ص. 112.

المصوت وتوالي المقاطع يمثلان بالنسبة إلى الكلام واللغة أمرا مقوما. وقد بين **فرديناندو سوسير** ذلك بوضوح. وحسب نظرته فإن الكلمة أي الرمز اللساني هو الترابط بين صوت ومضمون أي بين صوت وفكرة. وبخلاف الرموز التصويرية التي هي نسخة من مضمونها ليس للرمز الصوتي-على سبيل المثال مقطع «كرسي»- أي شيء مشترك مع المضمون الذي يمثله. إن الطابع المقطعي المرتب والمرتبط وثيق الارتباط بالتقطيع الصوتي يجعل الكلام ذا سرعة كبيرة و«لامتناهيا». (215.)

إنه محدد جوهري للتقطيع الثاني (الشكل الثاني من التقطيع اللغوي). وغالبا ما كان **فلهالم همبولت** يصف هذا التقطيع كذلك بكونه «**تقسيما عضويا أو تعضية Gliederung**». **إنه جوهر اللغة. وفيه يترابط الجسدي من اللغة والوجه الفكري غير الجسدي في وحدة لا تقبل الانفصام. «لكن التعضية هي بالذات جوهر اللغة ولا شيء فيها يمكن ألا يكون جزءا وكلا في آن وفاعلية نشاطها الدائم يستند إلى خفة فصلهما ووصلهما ودقتهما وتطابقهما. إن مفهوم التقسيم العضوي هو وظيفته المنطقية ومثله مثلُ منطق الفكر ذاته»**[534].

إن التقطيع لا ينتج التقسيم الفرعي والفصل والتحليل فحسب بل هو ينتج الوصل والربط والتأليف (بين المقاطع). «**إن التقطيع بمعناه الضيق تقسيم للصوت وهو رغم شكله المختلف نسخة من مبدأ التقسم المنطقي للفكر بصورة عامة**»[535]. ولما كان الأمر في قدرة التقطيع متعلقا بصفة جينية فإن البشر لهم هذه القدرة حتى لو كانوا مثلا صما بكما يحال دونهم وإنتاج الأصوات. وبالنسبة إلى النحو والجمل فإن هذه القدرة توجد في المخ بفضل **موضع بروكا** وموضع **فارنكه** وهما موضعان لا يقتصران على التصرف في اللغة كإنتاج للأصوات فحسب بل هما يتصرفان كذلك في حركات الجسد الأخرى. لذلك فإن فاقدي السمع يعرضون تصوراتهم برموز

534 فلهالم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء الخامس برلين 1906 ص. 122.
535 ترابانت نفس المرجع ص.83.

بصرية ويكونون الإشارات المطابقة للكلمات.

وهنا يأتي الشكل الثالث من التقطيع (اللغوي) الذي لا يقبل الفصل عن الشكلين السابقين: ارتباط السمع بالصوت اللغوي المقطّع (الموصول في آن) ومن ثم بالأفكار المقطّعة (الموصولة في آن). فالسمع يتبع تقطيع الصوت اتباعه تقطيع الأفكار كذلك وهو ينتج حتى مع تقطيعه الذي يمتع الأذن التقطيعين الآخرين. «**فبوصفه سمعا للآخرين يعد السمع بذاته في الغاية من حيث البنية الكبرى وصلة** (**مفصلا**): **فالوصلة** (=**المفصل**) (articulus) **هي بالذات كل ما نسميه تخاطبا أو حوارا**»[536]. بل إن السمع يوجد بالنسبة إلى يوحنا **جتفريد هردر** في مركز اللغة والعقلانية الإنسانية. فمن خلال السمع يرتسم العالم في باطن الإنسان ويبحث عن الأجوبة. وهذه الأجوبة تتكون في الكلام. إن اللغة تتكون انطلاقا من العمل المشترك (ص.216) بين العالم المصوت والسمع الإنساني. إن ما بين اللغة والصوت والأذن من تشارط متأصل في بنية الجسد الإنساني يمكن اللغة من «استعمال لا متناه» لـ«أداة متناهية».

اللغة والفكر.

جعل **يرغن ترابنت** مسألة العلاقة بين الكلام والفكر في مركز بحثه «**قصص قصيرة من الفكر اللغوي» متريداتس في الجنة**[537]. وقد أثبت فيه كيف أن النظرة إلى هذه العلاقة مرتبطة بمسألة فهم الإنسان لذاته وأنها تحددت بطرق مختلفة خلال التاريخ الأوروبي. و الأمر في ذلك متعلق بمسألتين بالغتي الأهمية من المنظور الأناسي ولهما كذلك دلالة مركزية في الفهم الثقافي للغة:

فأما المسألة الأولى فتهدف إلى معرفة إن كان يوجد فرق بين الفكر والكلام

536 ترابانت نفس المرجع ص.87.

537 يرجن ترابانت: متريداتس في الجنة (ملك ادعى تحقيق الحصانة ضد السم). حكايات قصيرة في الفكر اللساني منشن 2003.

وإذا وجد فكيف يفهم ذلك ؟

وأما المسألة الثانية فهي مرتبطة بالأولى وتتجه نحو العلاقة بين اللغة الكونية والكثير من اللغات الموجودة وغير المتجانسة تاريخيا وثقافيا.

ويتبين من علاج هاتين المسألتين بصورة نموذجية التعارض بين الكونية والخصوصية التي هي مقابلة تتخلل مجالات أخرى من الأناسة كذلك. ففي التوراة نجد (الكلام عن) ترابط بين خلق العالم والقول إن الله قد أتى بالحيوانات لكي يسميها آدم. ولا شك أن هذه التسمية لا تخلق شيئا إلا أنها تمثل تملكا للعالم. ولم يفقد البشر لغة الجنة الكونية إلا بعدما حرم الله كلمات الفتنة المحتالة التي أوحت بها الحية لآدم. ولم يخلق الله تعدد اللغات إلا بعد بناء برج بابل. و(نجد) في الإنجيل (أن) الإنسان أصبحت لديه إمكانية أن يفهم وحدة الروح وتعدد اللغات في رسالة الفسح.

فإذا كان الأمر في التوراة متعلقا بفقدان لغة الجنة الكونية (وكان في الإنجيل
217. متعلقا) بوحدة الروح في تعدد اللغات فإن الأمر في الفلسفة اليونانية يتعلق في المقام الأول -كما جاء في **محاورة الكراتيلوس**- بمسألة: هل الكلمات تسمي الأشياء بالطبع (فوزاي physei) أم هي من وضع الإنسان (تيزايthesei) ؟ والمعرفة التي يفضلها سقراط هي المعرفة الغنية عن اللغة والتي تنفذ إلى الأشياء ذاتها والتي يمكن أن تكون الكلمات فيها مجرد أداة[538]. ويرى **أرسطو** نفس الرأي إلا أنه مع ذلك قدم حلا آخر. فلم يعد الأمر عنده متعلقا بكون اللغة وعالم المعرفة مترابطين ترابطا لا ينفصم. ففي ترجمة بوتيوس لكتاب العبارة التي كانت السبيل الوحيدة للتعرف على فكر أرسطو بسبب ضياع النص اليوناني في العصر الوسيط (=اللاتيني لأنه كان موجودا

538 «ديداسكاليكون أورجانون كاي دياكريتيكون تاس أوسياسdidaskalikon organon kai diakritikon tes usia»(=نص يوناني ومعناه): إن الكلمة هي بدورها أداة معلمة وهي مميزة للجوهر ومخصصة له له كما تخصص النسيجَ آلةُ النساج» (أفلاطون محاورة الكراتيلوس 388 ب شاهد مأخوذ عن ترابانت نفس المرجع ص.28).

عند المسلمين) كان الكلام يدور على «التصور»[539].

و«تصور» الأشياء هذا يتكون على أساس الفكر وعلى أساس المعرفة. وهو عند جميع البشر واحد ويمكن تبليغه في كل اللغات بحسب كلمات «تبنى تحكميا»[540]. ومن ثم فالفكر هو ببساطة متصل بالأشياء وبالتالي فهو مستقل عن اللغة. ولا يكون دور اللغة إلى لتبادل الأفكار مع الغير. **«فحسب أرسطو توجد من جهة أولى المعرفة (عند الإنسان). وهي تحصل من دون اللغة (=المعرفة واحدة عند جميع البشر). ويوجد عنده من جهة ثانية التواصل. ولهذه الغاية نجد عند الإنسان الكلمات التي هي مختلفة عند الشعوب المختلفة... والكلمات تصف ما فكرت فيه النفس حتى تبلغه للآخرين. لكن الفكر ذاته ليس له في الحقيقة علاقة بالكلمات إنه مستقل عنها تمام الاستقلال. إنه واحد عند جميع البشر مثله مثل الأشياء التي يعلمونها»**[541]. إن هذا التصور القائل بوجود فرق أصلي بين الفكر واللغة موقف أساسي قيل به في تاريخ الفكر اللساني الأوربي وهو يتكرر دائما كالحال عند **بيكون ولوك وتشومسكي**. وتصاحبه الشكوى من فقدان اللغة الموحدة والحنين إلى لغة كونية تجمع كل البشر.

وقد نشأت مثل هذه اللغة مع اللاتينية في روما اللغة التي ضلت طيلة 1500 سنة لغة أوروبا كلها. وفي حين أن حسم الخصومات في الفلسفة اليونانية كان مداره نقد الخطابة أعادت الثقافة الرومانية للخطابة اعتبارها بفضل كتاب سيشرون «في الخطيب ما هو؟». وهذا التطور فائدته أنه قد جعل القدرات الخطابية ترفع بقوة (ص.218)
من مستوى الإقناع والعلاج الناجح للعالق من المهام وكذلك بالوجه التواصلي من

539 « طا آن تي بسوكي باتيماطا ta en te psyche pathema » (يوناني) = «انفعال في النفس» شاهد مأخوذ عن ترابنت نفس المرجع ص.30.

540 «سوكندوم بلاسيتوم secondum placitum» (لاتينية) =» كاتا سونتيكان kata syntheken » (يونانية) ومعناها: كما يحلو للمرء. شاهد مأخوذ عن ترابنت نفس المرجع ص.31.

541 ترابنت نفس المرجع ص.30.

اللغة.

ومع طموح اللغات العامية لأداء دور في الأدب والعلم والحياة الاجتماعية يجعلها ذات شرعيته مساوية لشرعية اللاتينية أثيرت مسألة العلاقة بين الفكر واللغة والعلاقة بين اللغة الكونية وتعدد اللغات من جديد. وإذا كان الأمر في الفلسفة اليونانية قد تعلق بمسائل المعرفة التي أجاب عنها **أفلاطون** و **أرسطو** أجوبة مختلفة فإن الأمر بات الآن يتعلق بطموح الأعمال التي ألفت في هذه اللغات للحصول على الاعتراف بها. فالأعمال التي كتبها **دانتي** وبتراركا وبوكاسيو جعلت من الصعب على أصحاب النزعة الإنسوية في إيطاليا أن يرفضوا الاعتراف بما تطمح إليه اللغات العامية. فقد طور **دانتي** في كتابه الذي ألفه باللاتينية ونشر أولا في اللغة العامية حول البلاغة العامية طور نظرة في هذا الأدب الجديد وبين فيها أن قيمته مماثلة لقيمة الأدب اللاتيني. كما عرض فيه بعض القضايا الأناسية حول اللغة. فهو قد اعتبر وظيفة لغة آدم شكرا لله. وبخلاف الملاك والحيوان اللذين لا يحتاجان إلى لغة بسبب طبيعة الأول الروحية وطبيعة الثاني الجسدية يقتضي ازدواج طبيعة الإنسان الروحية والجسدية الحاجة للغة ضرورة. فلا يمكن للبشر من دونها أن يبلغوا حركاتهم الباطنية. وبالنسبة إلى دانتي فإن اللغة قدرة إيجابية مميزة للبشر. وعنده أنه منذ العقاب البابلي أصبح تنوع اللغات شرطا لا يمكن تجنبه للتعدد التاريخي والفرق في حياة البشر. وفعلا فللبشر قدرة لغوية عامة يشتركون فيها لكن هذه القدرة تعبر عن نفسها بلغات مختلفة. والأمر الحاسم بالنسبة إلى دانتي هو القيمة الأدبية التي تقبل التحقق في اللغات العامية.

ورغم هذا النوع من الآراء بقيت اللغات العامية لمدة طويلة عاجزة عن فرض نفسها. فخلال النهضة في إيطاليا حافظ أغلب أصحاب النزعة الأنسوية أعني الشعراء والعلماء ولاءهم للاتينية. ثم حصلت تغييرات في القرن السادس عشر. فمع انتشار الطباعة أدبر العلماء ببطء عن اللاتينية وكتبوا باللغات العامية أي اللغات الوطنية. وقد طور أهل البلاط بما يمثلونه من ثقافة بلاطية اللغات العامية. وعلماء الطبيعة مثل

جاليليو الذي صنف الحوار (1632) **والرسالة** (1638) توجهوا بالتدريج إلى اللغة العامية. وفي فرنسا نجحت سياسة **فرنسوا الأول** في تركيز اللغة الفرنسية. فقد أسس معهد اللغات الثلاث في معهد فرنسا المتأخر سنة 1530. **ومنتانيو** الذي كانت لغته الأولى اللاتينية نشر «**المحاولات**» سنة 1580 بالفرنسية. وفي ألمانيا فرضت ترجمة **لوثر** للتوراة والإنجيل ترجمته التي جعلتها الحركة الاحتجاجية (البروتستنتينية) والتأسيس العديدة والسريعة للمدارس جعلتها اللغة الألمانية الفصحى. وبالتدريج انفرط عقد وحدانية اللسان اللاتني في البلاد الأوروبية وتطورت لغات عامية ووطنية. ومن ثم أصبح لمسائل العلاقة بين وحدة اللغة وتعددها وكذلك العلاقة بين المعرفة واللغة أهمية جديدة. ولما كنا اليوم (في أوروبا) في اتجاه آخر نطور النقلة من تعدد اللغات إلى اللغة الواحدة فإن الكثير من المسائل التي نوقشت آنذاك عادت فصارت اليوم ذات راهنية عالية.

وكانت معارضة **فرنسيس بيكون** لحصول اللغات العامية على ما صار لها من أهمية معارضة حاسمة. فقد كان بينا عنده أن نظرة **أرسطو** للغة غير صالحة النظرة التي تعتبر التصورات مستقلة عن اللغة من خلال صور للأشاء ترتسم في النفس من خارج اللغة بل إن اللغات المتعددة عنده تطور مناظير مختلفة عن الأشياء ومن ثم فالفكر تحيط به اللغة (من كل جانب).« **وبصورة عامة فالكلمات تفعل كذلك ما سبق لها أن فعلت عند أفلاطون: إنها تميز الوجود (أوسيان دياكريتيكون** diakritikonusian . **وذلك ما كان بيكون يسميه بتقطيع الأشياء** (res secant einschneiden der Sachen). **إلا أن الكلمات لا تقطعها التقطيع الصحيح لأنها صادرة عن رأس العامة** (captus vulgi) **أو من فكر العامة** (intellectus vulgaris) **ومن ثم فهي تابعة لما عليه عقل العامة من محدودية**»[542]. فالكلمات تسكنها قوة فاعلة بحيث لا يكون العقل

542 ترابنت نفس المرجع ص.124.

سيد الكلمات بل هي التي تسود عليه. لذلك فنقد اللغة ينتسب إلى مهام الفلسفة والعلم مهامهما التي لا بد منها. ذلك أنه ينبغي طرد «صور السوق» (إيدولا فوري idolafori) وأوثان اللغة وأوهامها من اللغة وتطوير المفهومات المتواطئة حتى نحصل على منفذ إلى الأشياء لا تكدره اللغة. (220.

كما أن ما يطلبه روني ديكارت كان «معرفة واضحة ويقينية»[543]. لكن ذلك لا يحصل من خلال دراسة الكتب أو العالم الخارجي بل إنه لا يحصل إلا من خلال التفكير في باطن الإنسان. فعند **ديكارت** الفكر حر لكنه مع ذلك مرتبط باللغة والجسد. والإنسان يستطيع تأليف الكلمات بحرية وأن يجيب عن كل شيء يقوله له غيره. والكلام يمكن أن «**يشهد بأن الإنسان يفكر في ما يقول**»[544]. **وديكارت** يعترف بوظيفة اللغة هذه إلى حد جعله من منظور الأناسة ينطلق مما ينطلق منه **أرسطو** فينتج أن الفكر عنده مستقل عن اللغة.

وفي القرن السادس عشر طردت اللغة اللاتينية من العلم والسلطة وحتى من الكنيسة جزئيا. وقد نتج عن ذلك «**تركيز معايير لغوية وطنية سواء وظفت هذه المعايير سياسيا (في فرنسا) أو دينيا (في ألمانيا) أو أدبيا (في إيطاليا) وتراكم المعلومات العلمية عن لغات العالم** (متريداتيس) **كل ذلك واصل التنويع اللغوي الأوروبي الذي بدأ في القرن السادس عشر. والتقويم الإيجابي لفردية اللغات الذي قصدته لحظة نظرية اللهجات في حركة النهضة الأدبية الإنسوية أصبحت تحفظه وتقويه حركية نضالية بفضل مفهوم عبقرية اللغات** »[545].

---

543 «كونيسونس كلار أي أسيري Connaissance claire et assurée » (فرنسية) ومعناها معرفة واضحة وواثقة (روني ديكارت: مقالة الطريقة ليقود المرء فكره جيد القيادة وللبحث عن الحقيقة في العلوم باريس 1960 ص. 35 شاهد مأخوذ عن ترابنت نفس المرجع ص.132.).

544 «إلا أن (الحيوانات) لا يمكنها أن تتكلم مثلنا أعني بما يثبت أنها تفكر في ما تقول» ديكارت نفس المرجع ص. 96 شاهد مأخوذ عن ترابنت نفس المرجع ص.135.).

545 ترابنت نفس المرجع ص.155.

وقد اكتشف **جون لوك** في محاولته إزالة «**الغيم من على أعيننا**» الغيم الذي تنتجه الكلمات والذي يشوب المعرفة بالطابع التحكمي لدلالة الكلمات وما يتصل بها من صعوبات تجعل الإنسان يضع تحت نفس الكلمات معاني مختلفة. إلا أن هذه الفروق لا تنشأ بين الأفراد فحسب بل هي تنشأ كذلك بين اللغات التي ليس لكل كلمة فيها ما يطابقها في اللغات الأخرى أو حتى كلمات مناسبة يتبين عند تدقيق الملاحظة أنها تفيد إفادة مختلفة. فالكلمات مرتبطة بالأفكار وتحول دون المعرفة. ولا يمكن تغيير هذا الأمر. لكن استعمالها يمكن أن تتم السيطرة عليه بالفلسفة والعلم. كما أن كوندياك ينطلق مثل **لوك** من القول إن الفكر الإنساني لوحة بكر يكتب فيها خلال مجرى الحياة. وعنده أن اللغات تشبه الشجرة وأن لها أصلا واحدا ثم هي مثل
(ص.221) الشجرة تتفرع في ذروتها. وحسب نظرة **كونديالك** فإن اللغات الجزئية لها عبقريات مختلفة تنتج الفروق وتكون فرادة اللغات وتشغل ذاكرة البشر بصور مختلفة وتمدهم بمتانة الفكر ومن ثم فهي تجعل التقدم ممكنا.

وكانت معارضة **لايبنتس** لدعوى **لوك** الشهيرة القائلة إن العقل ليس فيه شيء لم يكن قبل وجوده فيه موجودا في الحواس معارضة حاسمة إذ أضاف إليها «**باستثناء العقل ذاته**»[546]. فاختلاف اللغات كان أمرا يُبهر **لايبنتس** فكان يرى فيه تعبيرا عظيما عن تنوع الفكر الإنساني. ومن ثم فقد نتج عنده تقويم جديد للغات. فتنوعها لم يبق فوضى يُشتكى منها بل هو ثروة للعقل الإنساني ثروة ينبغي فهمها. وبهذا الأمر

546 «nihil est in intellectu quod prius non fuerti in sensibus» (لاتيني) =
«لا شيء يوجد في العقل إلا ما تقدم وجوده في الحواس» لوك. «nisi intellctus ipse» (لاتيني)
=» باستثناء العقل نفسه» لايبنتس. (ومعنى الجملة الثانية عند اعتبارها استكمالا للجملة الأولى هو أن العقل يتضمن مبادئ سابقة عن التجربة هي عين حقيقته التي يكون بها عقلا ولا يستمدها من الحواس). شاهد مأخوذ عن ترابنت نفس العمل ص.178.

يتصل فكر **همبولت** الذي عمل عليه «**في اختلاف بناء اللغات الإنسانية**»[547] ورأى في كل لغة «رؤية للعالم» رؤية يمدنا البحث فيها بمساهمة توسِّع المعرفة الأناسية.

أناسة اللغة

إن **هردر** هو أولا من قدم إسهاما مهما في أناسة اللغة ومن ثم في علم الأناسة ككل. فقد كان الهدف من تأملاته أن يفهم اللغة كشرط لكون الإنسان إنسانا كشرط لإنسانيته. فكانت تأملاته جزءا من جهوده لتطوير موقف يعارض الموقف الديكارتي القائل «**أُفكرُ فإذن أوجَدُ**cogito ergo sum » موقف يمكن أن يكون قريبا من «**جسمي موجود أشعر(به|بذاتي) إذن أوجد**Mein körper ist، ich spüre ihn/mich، also bin ich» وأن يؤسس بالانطلاق من خصوصيات الجسد الإنساني علم أناسة ذا قيام مستقل[548]. وفي هذا المضمار فإن عمل هردر في أناسة اللغة يتأسس على خاصية العقل اللغوية. لذلك فعنده أن أصل اللغة الإنسانية لا يوجد في عالم الحيوان. وتعني بداية كتاب **هردر** الشهيرة «**رسالة في أصل اللغة**» والقائلة إن «**للإنسان لغة منذ أن كان حيوانا**» تعني أن الإنسان مثله مثل الحيوان يتفاهم مع الكائنات الأخرى التي من نوعه بالأصوات التي ينتجها ويسمعها. وأصل اللغة يوجد حيث ينفصل الإنسان عن الحيوان أي في غياب غرائز الإنسان وفي وضعية النقص الناشئة عنه وفي ضرورة تعويضها بفضل «خصوصيته» (222)
أي بفضل الفكر والمعرفة. «**وهذه الحاجة المعرفية –التي هي مطلقة الاختلاف عن الحاجة إلى التواصل الحيواني–تخلق الأفكار التي هي اللغة في نفس الوقت. ولا تنشأ اللغة بوصفها خاصية نوعية للإنسان إلا من منطلق علاقة الدلالة المعرفية مع**

547 فلهالم همبولت: في اختلاف بنية اللغة الإنسانية وتأثيرها على النمو العقلي البشري بابربورن من بين أخريات 1998.

548 راجع في ذلك هنس رودجر مولر: نظرية الإحساس التربوية: التفاتة إلى أناسة الحواس في القرن الثامن عشر فيرتزبورج 1998.

العالم و–هذا هو الأمر الحاسم والجذري عند هردر–الفكرة هي الكلمة»[549].

وهذه الكلمة الباطنة ليست فطرية بل هي بحاجة إلى العالم وللمثير الصوتي حتى تُقطَّع صوتيا رغم كونها بعد لغة (تواصل). ويوضح هردر نظرته بقصة الشاة.

« . . .**وإذن فبواسطة علامة ؟ وماذا ذلك غير الكلمة علامة باطنية ؟ فصدى الثغاء في النفس الإنسانية هو علامة الشاة حتى لو لم يحاول الإنسان قط أن يمهمه (به). إنه يتعرف على الشاة بثغائها: أنه الرمز المدرك الذي به تمعن النفس في الفكرة إمعانا واضحا– فأي شيء هو هذا غير الكلمة ؟ وما اللغة الإنسانية كلها غير «المهمهة» بمثل هذه الكلمات؟»**[550]. ويقبل هذا الشاهد الهيكلة بما يلي: فالعلامات المميزة المحددة للغة هي في فهم **هردر**: «الكلمة كعلامة باطنية» «اسم الشاة» «الرموز» «الكلمة» «اللغة الإنسانية». الفكر عنده لغة واللغة فكر. وهذا التشارط لا يمكن تجاوزه. إلا أن **هردر** هو كذلك من اكتشف أهمية السمع بالنسبة إلى نمو اللغة. فلو لم يكن الإنسان قادرا على سماع ثغاء الشاة لما كان بوسعه أن ينمي العمليات الباطنية التي تنتج اللغة. فالآخر ينفذ إلى باطننا بتوسط الإدراك السمعي من خلال الأذن. والسمع يجعل إدراك الآخر وإدراك الذات ممكنين. ومن ثم كان الطابع الحواري للغة. إن السمع يصل اللغة بالصوت ثانية. وكما سيقول **همبولت** لاحقا إن الصوت والأذن ينتجان التعضية الحرة المميزة للغة freie Gliederung أي التقطيع.

كما أن اللغة والفكر يعدان متواشجين عند **همبولت**. فاللغة هي «**العضو الباني للفكر**»[551] إنها «**عمل العقل دائم التكرار عمله الذي يجعل الصوت المقطع قادرا على أن يكون تعبيرا عن الفكر**»[552]. إنها إنتاج (ص. 223) الفكر بما بين (ص.223) الجسد والعقل من تواشج. «وإذن فاللغة ليست فكرا فحسب بل هي فكر وصوت

549 ترابنت نفس المرجع ص.221.

550 روهن جوتفريد هردر: مصنف في أصل اللغة منشن 1978 ص.33.

551 فلهالم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء السابع برلين 1968 ص.53.

552 همبولت نفس المرجع ص.46.

في آن (تصور+صوتconceptus+fox). وهذه الوحدة التأليفية بين كلمة مادية الدلالة هي لب الحدس الأوروبي لوحدة الكلام والفكر الوحدة التي تجد هنا صوغها التقليدي»[553]. ومن ثم فهو يصوغ الموقف المضاد للموقف الأرسطي الذي يفصل بين الفكرة والكلمة (تصور وصوتconcptus und vox) والذي في إطاره تكون الفكرة وحدها (كونسابتوسconceptus) هي التي تحيل إلى الأشياء. وبخلاف ذلك فإن اللغة والفكر يكونان عند همبولت وحدة ذات علاقة بالعالم. إلا أن اللغة ليست مقصورة على الصوت والفم بل هي في نفس الوقت سمع الصوت من المتكلم نفسه والآخرين المخاطبين بها.

وبتوسط سمعه وفهمه الباطن للفكرة الصوت (فكرة-صوتpensée-son) يتم تحدي الغير ليجيب بكلماته وصوته بحيث يكون جوابه مسموعا أولا من المتكلم نفسه. فاللغة فكر مع الغير «إنها ليست مجرد تأليف من الصوت والأفكار بل بوصفها هذا التأليف هي كذلك تأليف من المعرفة والتواصل. ويرى **همبولت** «**الكلام-الفكر**» **كذلك دائما ككلام فكر بين المتخاطبين**»[554]. وهذا العمل الكوني للفكر الإنساني يتحقق في لغات مفردة مختلفة تاريخيا كل واحدة منها تنتج رؤية للعالم مختلفة. وينتج من ثم أن الفكر ليس مجرد تابع « **للغة عامة بل هو كذلك تابع بدرجة معينة لكل لغة مفردة محددة**»[555].

وعلى هذه الأساس يقترح **همبولت** من جهة أولى دراسة لغات كاملة ومن جهة ثانية مسائل جزئية في عدة لغات. ويتعلق الأمر في الحالتين بدراسات أناسية

553 ترابنت نفس المرجع ص.263.

554 ترابنت نفس المرجع ص. 264.

555 فلهالم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء الرابع برلين 1905 ص.21.

يهدف من خلالها إلى بحث «**الجوهر العضوي**» في اللغات وفيها تكون الدراسات المقارنة ذات أهمية مركزية. وفي تأملاته في الأناسة المقارنة يحدد همبولت مميزاتها على النحو التالي:« **تتمثل خاصيتها الذاتية في كونها مادة تجريبية تعالج على نحو تأملي موضوعا تاريخيا علاجا فلسفيا أي خاصية الإنسان الحقيقية من منظور تطوره الممكن**»[556]. والأناسة لن تعمل بصورة تجريبية حصرا ولا بصورة فلسفية فحسب بل
(ص.224) إن الأمر فيها يتعلق بالمزاوجة بين التجربة والفلسفة أعني النفاذ إلى موضوع تاريخي نفاذا فلسفيا حتى يكون تطور الإنسان الممكن بينا للعيان في علاج كل خاصية من خاصياته. وبفضل هذه العلاقة بين التجربة والفلسفة بين المتعالي والتاريخي ينبغي لما تقوده الفلسفة من بحث أن يدرك تنوع اللغات و«رؤاها للعالم».وحتى نفهم خاصية اللغات فهما فعليا فلا بد من البحث فيها خلال الاستعمال. كما أنه لا يمكن أن نفهم طابعها الإنشائي إلا عند درسها خلال استعمالها[557]. «**فإلى أي حد من الدقة والتمام يمكن أن ندرس اللغات من حيث كيانها العضوي الذي يمكنها من التبليغ ذلك أمر لا يحدده إلا استعمالها. فاستعمالها الهادف يحقق مجال المفهومات ويؤثر فيها بإثرائها وتشكيلها**»[558]. وفي هذا المضمار بدأ **فتجنشتاين** طريقا جديدة في كتابه «**البحوث الفلسفية**» الذي ابتعد فيه عن طريق كتابه السابق «**المصنف المنطقي الفلسفي**». وقد أراد فيها تحرير الفلسفة والعلم من أفخاج اللغة الطبيعية متبعا في ذلك **بيكون** ولوك و**كونديك** الطريق التي ما زالت الفلسفة التحليلية سائرة عليها.

فما رآه **همبولت** على نحو المبادرة جذره **فتجنشتاين**. فدلالة الكلمات تتكون

556 فلهالم فون همبولت: خطة لأناسة مقارنة ورد في نفسه: مصنفات في الأناسة والتاريخ. الأعمال في خمسة أجزاء الجزء الأول نشر أندرياس فلتنار وكلاوس جيل شتوتجارت 1960 ص. 352.

557 × راجع في ذلك الفصل الثامن حول الإنشائي × وكذلك ميشال سارتو: فن العمل برلين 1988.

558 فلهالم فون همبولت: الأعمال الكاملة الجزء الرابع نفس المرجع ص. 12.

خلال الاستعمال. ومن ثم فقد وقع تجاوز حصر الفلسفة في الكلام المتجه نحو الكلام القضوي والحقيفة والمعرفة. لم يبق الهدف كلية الفكر والمعرفة كليتهما التي تخلص من النسبوية الثقافية بل الأمر يتعلق بتبعية اللغة والفكر لاستعمالهما. إن دلالة كلمة من الكلمات هي «**استعمالها في اللغة**». إنها تتكون في أنحاء الاستعمال المتنوع للكلام الذي يسميه **فتجنشتان** با«**ألعاب اللغوية**». وقد جاء في الفقرة 23 من البحوث الفلسفية «**ولكن كم يوجد من أصناف الجمل؟ مثل الدعوى والسؤال والأمر ؟ يوجد ما لايحصى من مثل هذه الأنواع ما لا يحصى من الأنواع المختلفة لاستعمال كل ما نسميه رموزا وكلمات وجملا. وهذا التنوع ليس بالأمر الثابت والمُعطى دفعة واحدة بل إن أنواعا جديدة من اللغة وأنواعا جديدة من الألعاب اللغوية كما يمكن أن نقول تنشأ وغيرها يشيخ ويُنسى. (ويمكن أن تمدنا بصورة تقريبية من**
225 **ذلك تغيرات الرياضيات). وكلمة «لعبة لغوية» قد تشير هنا إلى أن التكلم باللغة هو جزء من فاعلية أو من أشكال الحياة»**[559]. فتعدد الاستعمالات يحيل إلى تنوع الممارسات الاجتماعية. ومن ثم فالكلام والفكر لم يبقيا مجرد معارف وحقائق ذات صلة بالفلسفة بل كل كلام يمكن أن يكون موضوعا للفكر الفلسفي. ذلك أن كل كلام إنتاج لعالم وممارسة.« **فاللغة أداة. ومفهوماتها أدوات**»[560].

وبذلك فقد أصبح الآن التداولي ومعية الفعل في الكلام das Pragmatische، das Miteinander-Handeln im Sprechen شاغلا مركز الاهتمام. «**إن دلالة كلمة من الكلمات هي استعمالها في الكلام**»[561].ومثلما أن **همبولت** كان منبهرا بتنوع اللغات فقد كان **فتجنشتاين** منبهرا بتنوع «**ألعاب اللغة**».

559 لودفيش فتجنشتاين: بحوث فلسفية الفقرة 23 نشرة الأعمال الكاملة الجزء الأول فرنكفورت على الماين 1984 ص.250.

560 لودفيش فتجنشتاين: بحوث فلسفية الفقرة 569 نفس المرجع ص.452.

561 فتجنشتاين: بحوث فلسفية الفقرة 43 نفس المرجع ص.262.

فعند الأول ينتج عن تنوع اللغات رؤى للعالم مختلفة وعند الثاني تنوع ألعاب اللغة ينتج عنه أنواع مختلفة من الأفعال. والمشترك بينهما هو أنهما يريان اللغة كفاعلية وكاستعمال. فعند **همبولت** ما ينتج الفكرة هو «عمل العقل». «وهذا العمل يختلف بوضوح عن اللغة «العاملة» عند فتجنشتاين. فمن منطلق أولية البؤرة الدلالية عند همبولت تنتج «اللغة الفكر» حتى وإن كان ذلك «مؤقتا دائما» وبصورة مطلقة في معية الكلام ومنه ثم كعمل مشترك. أما عمل اللغة فهو «إنتاج–إنشاء». واللغة من منطلق أولية المنظور التداولي ومن حيث هي معية فعل وممارسة فإنها أولا لا تنتج شيئا غير الفعل المشترك ذاته. ومن ثم فهي أولا وقبل كل شيء «لعب» وليست عملا: الرقص اللساني إلى الأمام وإلى الخلف نقلة بنقلة كما في لعبة الشطرنج»[562].

وهكذا وإنطلاقا من تصورات ليست معرفية حول اللغة (**أفلاطون**) وحول الانفصال بين الفكر والمعرفة من جهة واللغة من جهة ثانية (**أرسطو**) ومن الرأي القائل بفقدان اللغة الموحدة خلال الانتشار خارج الجنة وفي بداية العصر الحديث من التقويمات غير المتجانسة لما يحصل من ربح دلالي في اللغات العامية والوطنية بتوسط **بيكون** و**لوك** و**كندياك** من جهة و**لايبنتس** و**هردز** و**همبولت** من جهة ثانية ها نحن نصل إما إلى مواقف تؤكد مثل موقف **تشومسكي** على أهمية القدرة اللغوية الكونية المتأصلة جينيا أو مثل موقف **فتجنشتاين** الذي يعتبر استعمال اللغة في ما لا يتناهي من الألعاب اللغوية أمرا حاسما بالنسبة إلى الفكر والكلام. وبمنظور عولمي في هذا العصر فإن مئآت اللغات ماتت. ومن ثم فإن تنوع «العقل الإنساني» قد تم اختزاله. وما بدأ يظهر من نشأة لغة كونية يدعم هذه الميول المنمطة التي تفرضها العولمة وسيجلب معه كذلك رغم المقاومة المتصاعدة اختزال التنوع الثقافي[563]. ولا تكاد النتائج تكون قابلة (ص.226)

---

562 ترابنت نفس المرجع ص.313.

563 راجع أنسالم هافركمب (نشر): لغة الآخرين فرنكفورت على الميان 1997. × بريجيت يوسته

للتوقع إلا أنها متزايدة التوجه نحو تغييرات خطيرة على فهم الإنسان لذاته.

ويرجن ترابنت (نشر): الأجنبي في اللغات الأجنبية منشن 2001. × كريستوف فولف وكريستين ماركال (نشر): العولمة كتحد للتربية. النظريات والمبادئ الأساسية ودراسات الحالات منستر من بين أخريات 2002.

الفصل الحادي عشر: الصورة والخيال

227) تمثل الصور إلى جانب اللغة مركز الثقل في بحث علم الثقافة والأناسة. وفي بداية هذا الهم نجد مسألة: «ما الصورة»[564] ؟ ونقطة الانطلاق هي حضور الصور المطلق

564 × راجع موريس مونيي (نشر): كيف نعيش مع الصورة ؟ باريس 1989. × فولكار بون (نشر): الصورية. مساهامات أممية في الشعرية فرنكفورت على الماين 1990. × جورج ديدي-هوبرمان: أمام الصورة. مسائل مطروحة من أجل تاريخ الفن باريس 1990. × لويس ماران: في سلط الصورة باريس 1993. × ريجيس دو بري: حياة الصورة وموتها. تاريخ النظر في الغرب باريس 1994. × جوتفريد بوم (نشر): ما الصورة ؟ منشن1994. ×مارتان دجي: اخفض عينيك. ثلب الرؤية في الفكر الفرنسي خلال القرن العشرين باركلي من بين غيرها 1994. × ماري توجي مندزان: الصورة والصنم والاقتصاد. المصادر البيزنطية للمخيال المعاصر باريس 1997. × ولها كذلك: هل تستطيع الصورة أن تقتل؟ باريس 2002. × ولها كذلك: معاشرة الأنظار باريس 2003. × جورج ديدي هوبرمان: التشابه والتماس. عمل الآثار عدم التناسب الزماني وحداثة النسخة كولن 1999. × بربرا ستافورد: القياس البصري. الوعي بفن الوصل كيمبردج 1999. × ألفراد شافار وميكائيل فمر (نشر): التماهي والتمثل أبلادن 1999. × جارد شافار وكريستوف فولف (نشر): الصورة والمصور والتربية فاينهايم 1999. × لورون جارفورو: الصور التي تكذب. تاريخ البصري في القرن العشرين باريس 2000. × هنس بالتن وديتمار كامبار (نشر): النظرة الثانية. تاريخ الصورة والتفكر في الصورة منشن 2000. × مايك سندبوته: فلسفة وسائل الاتصال البراجماتية. تأسيس فن جديد معاصر للأنتارنات فايلارسفت 2001. × أنات كاك ونكيولا بيتاس (نشر): تشريعات لوسائل الاتصال. صور الإنسان كوسائل أتصال بيلوفالد 2001. × هنس بلتنج: أناسة الصورة. خطاطات من أجل علم الصورة منشن 2001.

في استعارات اللغة وفي أعمال الفن وفي وسائل الاتصال الحديثة.

والصور حققت (قدرة) الحضور المتساوق في أمكنة مختلفة. فكان فهم جديد «للصورة كشكل ثقافي» على أهبة الظهور. وانطلاقا من الاستعارة كجسر بين الذات والعالم وارتباط الفكر بالاستعارة[565] يحسن أن نفهم فهما أفضل الدور المركزي الذي تؤديه الصورة في الثقافة والعلم والفلسفة. فـ«اكتشاف» «النظرة» وما ينتج عنها من تقاطع بين الأشياء والعيون التي يحتويها الجسد ينفتح فهم جديد للعلاقة بين الصورة والنظرة والجسد. إن نموذج التقاطع الذي يتداخل فيه الناظرَيْن المتقابليْن فيتوحد البصر والرأي يبين بوضوح كيف تنتج الصورة من النظرة وكيف تحل في الذاكرة وكيف تعود فتحيا في التذكر. وبفضل الملاحظات الظاهرياتية حول النظر وقراءة الصور يبدو البصر فاعلية إنجاز قائمة الذات لا تقبل التعويض بأي أمر ثقافي فاعلية إنجاز تفهمنا جيدا ما يحصل من تبئير على الصورة والخيال في علوم الثقافة وفي الأناسة.

الصور–الجسد–وسائل الاتصال

عندما نتكلم على الصور يثار السؤال حول ما نحيل عليه منها هل هو الصور الخارجية أم الصور الداخلية؟ فمن واقعة أن مفهوم الصورة يشمل الإمكانيتين يبرز أمر يحدد خاصية الصور المميزة. فالصور الخارجية لها صلة بالداخل والصور ص.228) الداخلية لها صلة بالخارج. والصور إنتاج للخيال المتأصل في جسد الإنسان النباتي[566]. ويذهب فكر هانس بالتن في هذا الاتجاه عندما يعرف الجسد كـ«محل الصور» وينتج من ثم أن الجسم «**تتصرف فيه الصور التي ينتجها حتى لو سعى دائما إلى السلطان**

---

565 × راجع من بين غيره شلدون ساك (نشر): في الاستعارة شيكاجو ولندس 1978. × بول ريكور: الاستعارة الحية منشن 1986.

566 اخترت هذا المفهوم هنا ليكون في المقام الأول مرادفا للوهم والخيال وملكة التخيل والمخيال.

عليها.

لكن منتوجاته الصورية تبين أن التغير هو الاتصال الوحيد الذي يتوفر لديه. فالصور لا تترك أدنى شك في أن جوهر الجسد متغير. فيحصل أن الصور التي يختلقها الجسد يعود فيرفضها مباشرة بمجرد أن يوجد توجه جديد لما يطرحه من أسئلة يوجهها إلى العالم أو إلى نفسه. وعدم يقين الإنسان بذاته ينتج فيه ميلا لرؤية نفسه على صورة أخرى»[567]. وحتى خلال إدراكهم الصور وما ينتج عنها من صور داخلية فإن البشر لا يتصرفون في الصور إلا في حدود. فحيثما استقر النظر لايكون ما يحوزه منها وما يدركه مما يوجد في ذاكرته ليتذكرها تابعا لوعيه إلا جزئيا. وليس أقل أهمية من ذلك شوق الإنسان إلى جعل الناس الآخرين والوضعيات والأشياء جزءا من ذاته في شكل صور. والصور الذهنية تحرك الإدراك وتحدد ما يراه الناس ويغفلون عنه ويتذكرونه أو ينسونه. إن تيار الصور الباطنية لا يحدد منْ من الناس؟ أو ما من الأشياء ؟ تتحول خارج الإنسان إلى صور من خلال التفات الانتباه بل وكذلك ما الصور التي لم تعد حاضرة أمام الانتباه لكنها تنفذ في الناس وتثبت فيهم؟ إن البشر تتصرف فيهم صورهم الباطنية حتى عندما يحاولون دائما تحقيق السيطرة عليها. وهذه الصور تزيد وتنقص وتتغير مع تغير الحياة الإنسانية. وبعض الصور المهمة تفقد أحيانا أهميتها فتعوضها صور جديدة. إلا أن الصور تشترك جميعا في كون الإنسان يعرف نفسه ويجربها بها وبفضلها يحقق الثقة في نفسه.

إن الصور الباطنية هي بصورة دائمة نتيجة للصور الخارجية التي تنقل إلى الإنسان. وبوصفها منتوجات ثقافتنا تعد الصور تعبيرا عنها وهي تختلف عن الصور الخارجية التي لثقافات ولعصور تاريخية أخرى[568]. ففي طريقها من الأشكال

---

567 بالتنج نفس المرجع ص.12.

568 راجع جان كلود شمت: جسم الصور. محاولات في ثقافة الرؤية في القرون الوسطى باريس

الموضعة من العالم الخارجي إلى باطن جسد الإنسان وبتوسط التمازج مع ما يوجد بعد من صور هناك تعاد صياغة الطابع الجمعي لهذا الصور بصورة فردية. (ص.229)
والكثير من هذه الصور التي لعالم الصور الجمعي منتوجات للصور (الباطنية) لأناس لهم إمكانية جعل صورهم الباطنية موضوعات وأشكال للعالم الخارجي أو تحويلها في وسائل الاتصال ونشرها[569]. إن الصور المُشَيْأَنَة (التي جعلت أشياء) Vergegenständlichte Bilder توجد بفضل وسائل الاتصال الحاملة لها. ويصح ذلك على صور الكهوف السابقة التي كان فيها الحجر وسيلة الاتصال وهو ما وجدت بفضله[570]. كما أن صور الأموات عند اليونان (القدامى) صورهم التي يكون فيها وجه الجسد الذي فات كصورة يحملها غيره ليواصل الجسد الميت حياته هي كذلك من هذا الجنس[571]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الصور الشمسية والأشرطة السينمائية والأشرطة المرئية (الفيديو). ففي الصورة الشمسية يتعلق الأمر بالنسخة الضوئية لجسد الإنسان على شريحة سلبية ينقلها المصور بعد ذلك فتبقى محفوظة في هذا الوسيط ويكون لها كصورة تاريخ آخر غير تاريخ الجسد الذي هي نسخة منه[572]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشريط السينمائي والفيديو اللذين تضاف الحركة

.2002

569 راجع أندري لوروا جوران: اليد والكلمة. تطور التقنية واللغة والفن فرنكفورت على الميان .1980

570 راجع إمانوال أنالي: رسوم الكهوف. عالم الصور لفن الحجارة ما قبل التاريخي زوريخ دسالدورف .1997

571 راجع هارتموت بومه: التنافس بين وسائل الاتصال في أحياء ذكرى الموتى ورد في بالتنج وكامبار نفس المرجع ص.23-42.

572 راجع نظرية التصوير الشمسي وتاريخه أولريكه بيلاكزيك وأولرش ميتزنار: الرؤيوي في التكوين والتربية. التصوير الشمسي كمصدر في علوم التربية والمجتمع رسالة تأهيل في البحث العلمي جماعة همبولت برلين 2001.

إلى صورهما. فكل وسيلة من وسائل الاتصال ليست أمرا خارجا عن الصور بل هي مقومة بالنسبة إلى الصور. من دون وسيلة اتصال لا وجود لصورة يمكن أن ندركها وأن ننقلها إلى عالمنا الباطني فنجسدها فينا. « **ففي وسيلة الاتصال توجد خاصيتان جسديتان.**

ومقارنتها بالجسد تحصل بمعنى أول لكوننا ننظر إلى وسائل الاتصال الحاملة كجسد رمزي أو كجسد افتراضي للصور. والمقارنة تنشأ كذلك بمنظور ثان لكون وسائل الاتصال تتضمن إدراكنا الجسدي وتغيره. إنها تحرك تجربتنا الجسدية بواسطة أفعال الملاحظة في حدود ما ندرب على منوالها إدراك جسدنا الذاتي وتعبيره عن نفسه»[573]. وقد لامس ماكلوهان كذلك هذه الواقعة فقال: «**وسيلة التواصل هي الرسالة**»[574]. فوسائل الاتصال التي تصلنا الصور عن طريقها تحدد تجربتنا عن الصور تحديدا جوهريا. وبوصفها وسائل اتصال فإنها تؤثر بصرف النظر عن أي صورة معينة في طبيعة إدراكنا لما تحمله من صور. ويوجد اختلاف نوعي بين كوننا ندرك الصورة كرسم أو كصورة شمسية أو كصورة رقمية تدرك في «وسمية (علامية) الصورة Bildsemiotik » عندما تحول الصور إلى علامة صورية[575].

573 بلتن نفس المرجع ص.13 والموالية.

574 راجع مارشال ماكلوهان: مجرة جوتنبارج. صنعة الإنسان المطبعي تورنتو 2000. × فهم وسائل الاتصال. امتدادات الإنسان نيويورك من بين أخريات 1964 (الترجمة الألمانية 1992).

575 راجع حول خطابات وسائل الاتصال من بين آخرين فريدريش أ. كتلار: نظام التدوين بين 1800 1900 منشن 1985. × وله: جراموفون الفلم والراقنة برلين 1986. × نوربارت و. بولز: نظرية وسائل الاتصال الحديثة منشن 1990. ×دريك جو كاركهوف: مواليد الكتابة.من الابجدية إلى الحاسوب منشن 1995. × فارنار فاولستك: وسيلة الاتصال كمرسم عبادة. من البدايات إلى العصر القديم المتأخر (القرن الثامن) جوتنجن 1997. × وله: وسائل الاتصال بين السيادة والثورة. ثقافة وسائل الاتصال في بدايات العصر الحديث (1400-1700) جوتنتجن 1998. × إدواردوا دومنجاز جوماز: بناء الصور ميدولين 1998. × سفيفان مونكار وألكسندر روستلار (نشر): الأنترنات الأسطورة فرنكفورت على المابن 1997. × دومينيك فولتن (نشر): التفكير في التواصل باريس 1997. × له: الانترنات ثم بعد. نظرية نقدية لوسائل الاتصال الجديدة باريس 1999.×

ثم يتدخل المكان والزمان كنقطة مرجعية مركزية أخرى بالنسبة إلى تجربة الصور الإنسانية. فالجسد الذي يصبح صورا يتخلص كصورة من الفناء. ولنا في صور ص.230) الموتى الأولى ما ينبيء بذلك. وحتى الصور الشمسية التي تظهر على الورق فإنها توحي للجسد الإنساني بتغلبه على زمانيته. فالصورة الشمسية تمثل مناسبة للتذكر وإمكانية بقائها في الجماعة بعد صاحبها. وعلى إساس طابعها التوسطي فإن الصور تقبل الحفظ وتكون في المتناول في أي وقت. ومن ثم فهي تدرَك في أي زمن آخر غير زمن أخذها. والأمر نفسه يصح على المكان أيضا. فالطابع التوسطي للصور يجعلها مستقلة عن مكان نشأتها ويمكن أن تنتقل إلى سياقات مكانية مختلفة. إن الصور قابلة للعرض في أماكن مختلفة في نفس الوقت. وصورة التلفزة تظهر للمتفرج في بيته ما يوجد في أي مكان بعيد وهو بالتصور (يخرج من مكانه) لـ«يندرج» في مكانها. فأين يوجد المتفرج؟ هل ما يزال حيث هو في بيته ؟ لكن الصور رغم استقلالها عن المكان والزمان من حيث هي وسائل اتصال فإنها كصور ليست مستقلة عن السياق. بل إنها تتغير كل مرة بحسب ما ترتبط به من علاقات ليس من حيث دلالتها فحسب بل وكذلك أيضا من حيث كونها صورة. ففي الطابع التوسطي للصور تكمن استعدادات للاستعمال يمكن أن تحدد تعليمات حول الكيفية التي ينبغي أن تدرك بها. وفي كل استعمال ممكن لصورة ما على أساس توسطها يقع التراكب بين عدة أزمنة وأماكن مختلفة. ويمكن أن نميز بين زمن نشأة الصورة والزمن الذي يحيل إليه عرضها وزمن إدراكها. ويصح نفس الأمر بالنسبة إلى المكان. ثم إن أشكال المكان والزمان المختلفة

جوردن جراهام: الانترنات لندن ونيويورك 1999. × لودفيج بفايفر: الاتصالي والخيالي. أبعاد نظرية وسائل الاتصال الأناسية الثقافية فرنكفورت على الماين 1999. × إليزابات فون سمسونو وإيرك ألياز (نشر): هوس التلفزة نقد الصور المرئية فيانا 1999، × ستيفان منكار وألكسندر روزلار ومايك سندبوته (نشر): فلسفة وسائل الاتصال مساهمات لتفسير أحد المفهومات فرنكفورت على الماين 2003. × ريجيس دو بري : مدخل إلى علم وسائل الاتصال بارن 2003.

تحيل إلى نقاط مرجعية تاريخية وثقافية مختلفة بخصوص النقاط المرجعية التي تدرك فيها الصور.

وتعرف الإثنولوجيا الكثير من الأمثلة بالنسبة إلى تغير مثل هذه النقاط المرجعية وبالنسبة إلى تأويل الصور في مخيال جمعي متغير[576]. وقد وصف **سارج جروزنسكي** ما يماثل ذلك من عمليات ذات صلة باستعمار المكسيك وتمسيحه[577]. وحسب دراساته فإن الغزاة الإسبان وجهوا قواهم إلى مخيال أهل البلد الجمعي لتحطيمه وتعويضه بالمخيال المسيحي حتى يحققوا دوام الاستعمار. وقد آل الأمر بواسطة عمليات محاكاة معقدة إلى إعادة تشكيل دائم لعالم التصورات عند الهنود الحمر فنشأ خليط بين تشكيلات مخيالية «جاهلية» ومسيحية. وبفضل اندراج نقاط التماهي المسيحية في مخيال الهنود الحمر تم إخضاعهم الإخضاع التام. ونفس العمليات نلحظها في الهند وفي إفريقيا[578]. والبشر ينفذون إلى أجسامهم من خلال موضوعاته في الصورة واللغة والعروض الثقافية. والصور مثلها مثل غيرها من الموضوعات تعبيرات عن الجسد مختلفة تاريخيا وثقافيا وهي أشكال من تبدِّيه. (231.ص

إن علاقة جسد الإنسان بالصور متغيرة. وهذا التغير يحصل في الأغلب بتأثير من تغيرات وسائل الاتصال. فالمرآة قد مكنت البشر بعد من رؤية أجسادهم حيث ليست هي موجودة رؤيتها في البلور أو في المعدن. وكما يحصل في الرسم توجد

---

576 × راجع في ذلك مارك أوجي: من أجل أناسة العوالم المعاصرة باريس 1997.× وله كذلك: حرب الأحلام باريس 1997.

577 راجع سارج جروزنسكي: حرب الصور التي لكرسيتوف كولومب في «بليد رانار» باريس 1990.

578 ×راجع فرتز كرامار: (مدينة) فاس الحمراء. حول مس (الجن) والفن في إفريقيا فرنكفورت على الماين 1987. × ألكسندر هن: يقظة الجوهر. سياسة التثاقف وشعيرته وفنه في جوا منستر من بين أخريات 2003.

ترجمة للجسد بأبعاده الثلاثة على سطح المرآة. كما أن توسط الصورة الشمسية يغير طابع الصورة. ففيها تتكون نسخة ضوئية من الجسد تجعله يظهر على السطح[579]. فإذا فهمنا وسائل الاتصال كما يفهمها **ماكلوهان** بوصفها تركيب أعضاء تكمل الجسد فإن الصور الرقمية تصبح هي بدورها ذات علاقة بالجسد حتى وإن كان ذلك بصورة كثيرة التجريد. وبصورة عامة يبدو إفراط الوساطة التي تقوم بها وسائل الاتصال مع العالم متزايدا[580] وكذلك الطابع التوسطي لعلاقات البشر مع العالم بما يساير ذلك من تعبير وسائل الاتصال عن نفسها وما تؤديه من أدوار. والسلوك المعطي للصور جزء من هذا التطور (على سبيل المثال الصور الإشعاعية والمجهر الكهيربي والتصوير الحاسوبي) السلوك الذي لا يمكن استغناء الفكر عنه في علوم الطبيعة لكن دلالته المنتسبة إلى الابستمولوجيا وإلى علم الثقافة لم تصل إلى الوعي إلا بالتدريج.

إن حضور الإنسان والأشياء وغيابهما يوجدان في الصورة متشاجنين تشاجنا لا ينفصم. فكما أن الجسد يكون حاضرا في الصورة الشمسية فكذلك تحيل الصورة في آن إلى الجسد الغائب.« **فـ«هنا» الصورة و«آنها»** » Das «Hier und Jetzt» des Bildes **نقرأهما في وسيلة التواصل التي بفضلها يقعان تحت ناظرنا. إلا أن الفرق بين الصورة والوسيط الصوري أكثر تعقيدا مما يمكن هذا الوصف من معرفته. فالصورة هي دائما صورة ذهنية والوسيط هو دائما صفة مادية حتى عندما يكونان بالنسبة إلينا متحدين في الانطباع الحسي»**[581]. إن الصورة تصبح صورة ص.232) لكون الإنسان يراها فيجعلها حية بنظرته إليها. وبذلك يدفع طابع الصورة الشمسية التوسطي إلى الخلفية. ويتم ذلك بصورة أشد في حالة شريط السينما أو التلفاز.

---

579 رولان بارت: الغرفة المضيئة. ملاحظات حول التصوير الشمسي فرنكفورت على الماين 1985.

580 راجع سوزانزنتاج: في التصوير الشمسي نيويورك، 1977 ص.153 والمواليات (الترجمة الألمانية 1984).

581 بالتنج نفس المرجع ص.29.

ففي الحالتين يكون المتفرج مندرجا في ما يتفرج عليه من عالم الصور الذي يقدمه له الوسيط التواصلي. وحتى عندما يكون الطابع التوسطي للصورة واعيا حقا فإن المتفرج «ينسـ»ـاه خلال عملية الفرجة لأن الصور التي ينتجها الوسيط تكون مرتبطة بصوره الذهنية. صورة التلفزة أو الشريط السينمائي تنتج تجربة الصورة عند الإنسان. وفي هذه العملية تتراكب الصور الفعلية التي ينقلها الوسيط مع الصور التي يصلها بها المتفرج بعملية التوارد والتذكر في باطنه. وإذن فصور التلفزة الفعلية ومثلها صور الشريط السينمائي وكذلك الصور الذهنية الخاصة لها بعد عميق في مخيال الثقافة والمجتمع وتعود دائما فتشرع في الظهور. والكثير من الصور «الفعلية» لا تعطي معناها ودلالتها إلا بفضل هذا البعد العميق من المخيال[582].

وبخلاف ما عليه الشأن بالنسبة إلى صورة الشريط السينمائي وصورة التلفاز فإن الصور الرقمية ذات مصفوفة لم تبق عليها صورة أصلا[583]. إلا أنها مع ذلك لم يعد فيها مشكل بسبب كونها صورة بل وحتى بسبب كونها وسيطا. إنها تتقوم من عمليات تنتجها الإلكترونيات والرياضيات اللتين ليستا في متناول الناظر إلا قليلا واللتين هما مع ذلك إلى حد كبير ضامنتان لقابلية الاستعمال. «**ففي الصورة التأليفية يتلاشى الترابط بين الصورة والذات والموضوع**»[584]. وحتى في هذه الحالة فإن الصورة التأليفية تبقى مع ذلك ذات صلة بما تعرض حتى رغم كون نوع الإحالة

582 راجع زيجفريد تسيلنسكي: المسموعات المرئيات. السينما والتلفزة كوسائط في التاريخ راينباك 1989.

583 راجع في ذلك من بين آخرين مانفراد فافندار (نشر): الفضاء السيبارنيتيكي: رحلات في حقائق المرئي راينباك 1991. × هوارد راينجولد: عوالم افتراضية. رحلات في الفضاء السيبرنيتيكي راينباك 1992. × فلوريان روتسار وبيتر فايبل (نشر): الفضاء السيبارنيتيكي. نحو عمل فني مشترك للعالم فيانا 1993. × كريس هابلاس جري (نشر): مصنف تعليمي للإنسان ذي القدرات الخارقة لندن 1995. × نيكلاس مرتسواف (نشر): متن الثقافة الرؤيوية لندن 1998.

584 راجع إريك ألياز شاهد من بالتنج أناسة الصورة نفس المرجع ص.39.

نوعا جديدا وآخر. والصورة التأليفية تحتاج لشاشة تعرض عليها ومن ثم لإمكانية صيرورتها صورة. إنها تحيل إلى صور المتفرج الذهنية الصور التي تتراكب معها وتتوالج. فظهور الصور على الشاشة يوحي بكونها في المتناول في إطار قابل للرؤية والسلطان عليه. وما يؤدي إلى هذا الوهم كذلك هو صغر مساحة الشاشة والطابع الزائل لما يوجد عليها من صور متحركة وتنميط النظرة. فكل الصور المتحركة تنشأ بنحو ما بصورة أسرع من استقرار المتفرج في جلسته. وإذا تزايد انتشار الصور التأليفية (ص.233) الذي يشجع فقدان الاعتقاد في الطابع التمثيلي للصور فإن ذلك يمكن أن يؤدي إلى هذه التحولات الدائمة في الموقف من الصور واستعمالها الثقافي[585].

وفي إطار فض الخلاف الجدلي القوي مع الصور يشغل نقد الصور حيزا كبيرا. ففض الخلاف بين عبادة الصور (عند عبدة الصور) و الكفر بها (عند محطمي الصور) له تقليد في الماضي السحيق وهو يمتد إلى زمننا الحاضر[586]. ذلك أن الصور يمكن أن تغالط وأن تتلاعب بالإنسان فتكبله في سجن المخيال. إن قابليتها للتصديق معرضة للوقوع في الشك. وبالذات فعندما تثير الصور وتبهر تنشأ العودة بالسؤال الشاك والمقاومة ضد مفعولها السحري. إن الصور تحاكي العالم فتصبح نسخا مشوهة منه نسخا تسجن البشر بخدعها. فكيف هي أفاعيل تنوع الصور وتسارعها في هذا السيل من الصور ؟ هل تسهم في التجريد المتنامي وفي خلق مسافة في الاتصال وفي

585 راجع روتسار وفايبال نفس المرجع. × فولفجنج مولر-فونك وهنس ي.ڤاك (نشر):خيال ممنظر. مساهمات في الأناسة التاريخية لوسائل الاتصال فيانا مبين آخريات 1996. × منفراد فاسلار (نشر): كل العوالم الممكنة. الواقع الافتراضي-الإدراك-أخلاق التواصل منشن 1999. مدرسة الفنون العليا لوسائل الاتصال كولن: المخبر حولية الفنون والتجهيزات كولن 2000. × نفسه: المخبر. وداعا عزيزي المدير كولن 2002.

586 راجع من بين آخرين برونو لاتور وبيتر فايبال (نشر):صراع الصور. ما وراء صورة الحروب في العلم والدين والفن كارلسروهو وكيمبردج 2002.

ضياع التجارب الحية؟ هل طلب الصور مخدر نخدر به أنفسنا حتى نتجنب الحصر أمام الفراغ والخوف من الخلاء؟ أم إن الصور فقدت ما تبهرنا به فتكوّن الشك فيها وفي البصر الشك الذي يؤدي إلى إعادة اكتشاف دلالة الحواس الأخرى وإلى طلب أشكال جديدة من التجربة الحسية؟

الحضور–التمثل–التصنع .

إن الصور ملتبسة الدلالة. وافتراض أنها قد نشأت من الحصر قبل نمو الوعي الحصر الناتج عن الخوف من الموت أو عن إمكان الموت ليس بعيدا عن الصواب.

وقد افترض ديتر كامبر أن الصورة «**هدفها إخفاء الجرح الذي صدر عنه الإنسان. إلا أن هذا الجرح لا علاج له. فكل إخفاء للذكرى تذكر هو بدوره. لذلك فإن كل صورة هي بالأساس صورة «جنسية» حتى عندما تكون من حيث ما يحركها دينية بعمق. ومن ثم فالصورة تقبل أن تعنون كما فعل رولان بارت بـ«موت الشخص»**. فبتوسط الحصر تؤدي الصورة الدور الرئيس في تحويل وجهة الشوق الإنساني. إنها بديل من اللامبالاة بمصدرها اللامبالاة المجربة (المعيشة). إنها تقوم مقام السيئة الأولى. وهي في المقام الأول تبرز الأمل بأن صوت الأم يتردد في
كل الملتبسات. إنها تمتد من المقدس إلى التافه. ذلك أن الفصل الثاني من السيطرة على (234
الحصر هو التنويع. فالصورة تضيع بين الصور ولا تضيع بينها في آن»[587].

إن الصورة تتأرجح بين الصور بطابع تمائمي سحري حيث تكون الصور

---

587 ×ديتمار كامبار: الصورة ورد في كريستوف فولف (نشر): في الإنسان. مصنف تعليم للأناسة التاريخية فاينهايم من بين أخريات 1997 ص. 589-594. × راجع نفسه: رغبة ورد في فولف نفس المرجع ص.997-1006. × الوهم ورد في فولف نفس المرجع ص. 1007-1014. × راجع خاصة نفسه: نحو تاريخ ملكة التخيل منشن من بين أخريات 1981. × نفسه: نحو علم اجتماع الخيال منشن من بين أخريات 1986. × نفسه: سلطان الخيال وعجزه نيوفيد من بين أخريات 1986.

متحدة مع ما تظهره ومع صورلم تعد تمثل شيئا لكنها تتصنع المماثلة. وبخصوص هذه الوضعية يمكن أن نميز ثلاثة أنواع من الصور:

1. الصورة كحضور سحري Das Bild als magische Präsenz

2 ـ الصورة كتمثيل محاك Das Bild als mimitische Repräsentation

3 ـ الصورة كتصنع فني Das Bild als technische Simulation .

ويوجد بين هذه الأنواع الثلاثة من الصور عدة اختلافات. لذلك فمثل هذا التمييز يبدو عظيم المعنى. إنه تمييز يمكن من تعيين علامات صورية مميزة ikonische Merkmale مختلفة ومتناقضة جزئيا.

1 ـ الصورة كحضور سحري

من الصور التي نشأت في عصر لم تكن فيه الصور قد أصبحت بعد أعمالا فنية يمكن أن نذكر التماثيل والأقنعة وصور العبادة والصور المقدسة[588]. وتؤدي دورا خاصة من بينها الصور التي تخلق حضور الآلهة السحري وكذلك صور الآلهة أو الأوثان. فالعروض الأولى حول آلهات الخصب الطينية أو الحجرية في الثقافات القديمة هي من هذا النوع. والكثير من أصنام عصور التاريخ الأولى وتماثيلها وأقنعتها تضمن بوجودها حضور الإلهي. كما أن جماجم الموتى المرسومة وأقنعتهم لها مهمة تقبل المقارنة بها[589]. وقد رسمت جماجم الموتى منذ عصر الحجر المصقول Neolithicum وهي صالحة للاستعمال في التعامل مع الموتى من الأجداد. فالموت هو مصير الجماعة وإنتاج الجماجم المرسومة والأقنعة محاولة للجواب عن رعب

588 وقد خصها هنس بالتنج بعنايته في تاريخ للصوره قبل عصر الفن. إلا أنه لم يحط إلا بالصورة التعبدية منذ الخروج من العصر القديم أعني ما هو منطبق في كل الأحوال على التمثل. فالصور التي تحقق الحضور السحري للآلهة أصحبت تعرف كآلهة أو كأوثان.

589 راجع فصل «الصورة والموت» عند بالتنج أناسة الصورة نفس المرجع ص.143-188.

الموت. وصنع الصور رد فعل على الموت. فجمجمة الميت وقناعه يحولان رأس الميت إلى صورة وبفضل ما يحققانه له من قيام في الحاضر يضمنان حضوره بين الأحياء. إن هذا التحول يحصل في إطار شعائر الموتى التي تتمكن جماعة الأحياء بعرضها من التحقق من ذاتها إزاء الموت وينتج عنها تقديس جمجمة الميت وقناعه.

كما أن الأمر يتعلق في عبادة العجل الذهبي الذي تقصه التوراة كعبادة ب.235) يتطابق فيها الله والصورة وحضور الإله الذي تجسد في العجل فتحول إلى صورة محسوسة. وفيما كان موسى يتلقى أوامر الله في سينا أوامره التي حرم فيها تصوير الله وعبادة الصور صراحة كان الشعب بقيادة هارون أكبر أخوة موسى قد اتبع الحاجة القديمة لعبادة صورة.

ويبين موقف هارون عبادة الصور وعبادة الأصنام كما يبين موقف موسى محاربة الصور وتحطيم الأصنام. ولا يزال الموقفان إلى الآن ممثلين للموقفين الأساسيين في التعامل مع الصور. والمشترك بينهما هو أننا مقتنعون بسلطان الصور. وهذا « **السلطان ينمو من منطلق القدرة على استحضار وجود غير قابل للفهم وبعيد وإضفاء هذا النوع من الحضور عليه ليجعله قادرا على ملء حيز الانتباه الإنساني بصورة تامة. والصورة تستمد قوتها من المماثلة. إنها تنتج التماثل مع ما تمثله. فالعجل الذهبي هو الإله (من منظور الشعيرة). والصورة ومضمونها يتمازجان إلى حد عدم قابلية التمييز بينهما»**[590].

إن عبادة مأثورات الموتى في القرون الوسطى وصلت إلى حد جعل أي جزء صغير مما ينتسب إلى جسد أي قديس هدية منه. جاء في مجموعة من المآثر في كوكوس: «**هنا مثوى أجساد الكثير من القديسين**». إن القديسين هدايا بقاياهم

590 جوتفريد بوم: مسألة الصورة ورد في نفسه نفس المرجع (الملاحظة الأولى) ص.330.

لا تمثلهم فحسب بل هي تنمي قوتهم التي تحقق الشفاء للمؤمنين في المكان الذي يوجد فيه أجزاء من جسدهم. والبقايا تضفي القدسية على المكان وعلى المشاركين في الأفعال المشعرية. وبفضل الأفعال المشعرية تتحقق علاقة الترابط بين البقية المقدسة والتجسد الصوري للمقدس وتنتج ثمرة الفعل المشعري أي الشفاء المنتظر الثمرة التي تسمى سحرا في أنظمة ثقافية أخرى.

وفي الكثير من أعمال الفن الحديث لا يمثل العمل الفني شيئا خارج العمل ذاته بل هو مقصور على إنتاج حضور هو في هذا المضمار قابل للمقارنة بإطلاق مع أعمال (تعبدية) متقدمة على عصر الفن. فعلى سبيل المثال نجد عند **مارك روتكو** و**بارنات نيومان** الشروع في تجارب صور من المقدس صريحة أي في تجارب صور الآلهة كما في مثال كنيسة **روتكو** في **هوستون** وفيها تدخل ألوان الصور المتفرجَ في حالة دوار يحافظ فيه «الحضور وتفشي الاختلاط» على التوازن بصورة سرية.

كما أن صور نيومان تجعل المتفرج يجابه حدوده وتجعله يعيش حالة من ص.236) العجز (فقدان الوعي). ففي فهم **نيومان** لذاته تكون تجربة الجليل ممكنة. « **وهذا يعرف الاقتضاء المفرط للقدرة المعرفية بواسطة أمر مطلق العظم. والعدم المعرفي لهذا المفرط في العظم يتحول إلى غُنم غير منتظر... فصورة نيومن لن تبين أي شيء بإطلاق (ولا حتى مجرد سطوح ملونة) إنها تريد أن تفعل بمجرد كونها شكلا خالصا فتعالج شيئا ما في المتفرج. إنها ترفع الصورة كشيء مطلق التمام في اللحظة التي يتحقق له فيها ذلك**[591]. »

2-الصورة كتمثل محاك

تعتبر الصور في عمل أفلاطون تمثيلات لشيء ليست هي إياه. إنها تمثل شيئا وتعبر عنه وتحيل إليه. وحسب نظرة أفلاطون لا ينتج الرسام والشاعر مُثُلا مثل الله

591 بوم نفس المرجع ص.343.

ولا موضوعات استعمال مثل الصانع. إنهما ينتجان مظاهر الأشياء. وإذن فالرسم والشعر لا ينتجان الأشياء ذاتها بل تمثيلا اصطناعيا للأشياء[592]. وبذلك فهي تنتج إحالة إلى العالم الفعلي. ولما كانت هذه الإحالة محاكية فإنها لا تنشئ نسخة بل تشكيلا محاكيا للعالم. ولا يتعلق الأمر في هذه العملية بمماثلة بل بإنتاج ظهور. وفعل المحاكاة يخلق صور الفن والشعر ويجعل شيئا ما قابلا للرؤية شيئا لم يكن ليظهر بدونه. وهذا الإظهار مقوم للفن والشعر. وبذلك يتكون شيء حقيقي قابل للفصل عن الواقع ومن ثم فمجال الجمالي لا تطاله أسئلة الحقيقة. وفيه تكون الأعمال الفنية جزءا من عالم الظهور. إن مجال الجمالي يتم فيه إنتاج مظاهر ليس لها منزلة وجودية تقبل التقويم.

فالصور والنصوص التي تتكون في هذا المجال الجمالي لا تقبل الخضوع لمعيارية النظام السياسي والاجتماعي إنها تقوم بشرعية حقها في الإيهام والإبداع الخيالي. وهذا يؤول إلى أن لا معنى لقيس الفنان ولا الشاعر ولا أعمالهما بمعيار الحقيقة[593].

ويمكن للبشر ألا ينبهروا بالمنتجات والأباديع الجمالية وهم يسلكون معها سلوكا محاكيا أعني إنهم يرجعون إليها ويأخذون منها نسخا ليجسدوها. ولما كان لا يكاد يوجد إمكانية لمقاومة هذه الآلية حسب نظرة أفلاطون فإن الفن والشعر ينبغي أن (237. يستثنيا من المدينة. ولا يمكن من دون هذا الاستثناء أن نتجنب غزو هذا الميل المحاكي أي التمثل الجمالي للمحاكاة غزوه لعالم المجتمع وإفساده. ذلك أن عمليات المحاكاة تتكون سواء بالإحالة إلى العوالم الحقيقية أو كذلك إلى تشكيلات العالم الجمالي ولا

592 راجع أفلاطون الجمهورية 598أ. الأعمال في 8 أجزاء الجزء الرابع دارمشتات 1971 ص.801 والموالية.

593 راجع جنتر جيباور وكريستوف فولف (نشر): المحاكاة: الفن – الثقافة – المجتمع راينباك 1992 وخاصة القسم الأول.

يمكن الفصل بينهما إلا بصورة ثانوية.

فالإنتاج (المحاكي) للتمثلات ينتسب إلى القدرات الأناسية البسيطة. وأحد أغراضه المركزية هو جسم الإنسان[594]. وفي رسوم الأشخاص -البرتري- في عصر النهضة وفي الصور الشمسية في عصرنا الحاضر يقع نسخ جسد الإنسان برسم يمثله. والصور الشمسية كشكل من صور الجسد تمثل الإنسان في وضعيات مهمة من حياته. ويوجد بين هذا النوع من الأشكال وغيرها من التمثيل مسائل مهمة تتعلق بفهم الإنسان لذاته. فمن دون صور من ذواتنا ومن ثم من دون تمثيل لذواتنا لن نكون مفهومين. وحتى نفهم حدود إمكانات إدراك الإنسان لذاته لا بديل لمثل هذه التمثلات عن الحدس في الطابع الصوري.

ومنذ أقدم العصور أبدع البشر صورا من جسد الإنسان. وصور الجسد هذه هي صور بشر كما أن تمثيلات البشر كانت دائما تمثيلات لأجسادهم.

فبعض الصور تنتج جسدا لم يتغير من المنظور العضوي خلال الزمن التاريخي. وتاريخ هذه الصور يمثل تاريخا لجسد الإنسان. إنه في نفس الوقت تاريخ عرض الإنسان لنفسه وللعروض عن الإنسان. فينتج من ذلك **«أن الإنسان هو كما يبدو في جسمه. فالجسم هو ذاته صورة حتى قبل أن ينسخ في صورة. والنسخة ليست ما تزعم أنها أعني نسخة من الجسد. إنها في الحقيقة إنتاج لصورة جسد سابقة الوجود بعد في عرض الجسد لنفسه. فالمثلث «إنسان–جسد–صورة» ليست عناصره قابلة للفصل أحدها عن الآخر إذا أردنا ألا نضيع هذه الأبعاد المرجعية الثلاثة كلها»**[595].

594 × راجع في ذلك أرتور ج. دانتو: النسخ والوصف ورد في بوم نس المرجع ص.125-147. × ونفسه: الجسد–مشكل الجسد. محاولات منتخبة باركلي من بين أخريات 1999.

595 بلتنج نفس المرجع ص.89.

3-الصورة كتصنع فني

كل شيء صار له اليوم ميل إلى أن يصبح صورة. فحتى الأجسام الكثيفة
ب.238) تحولت ففقدت كثافتها وطابعها المكاني لتصبح شفافة وغير ثابتة. فعمليات التجريد آلت إلى الصورة والعلامة الصورية. ونحن نصادفها في كل مكان والعدم لم يبق غريبا بل هو قد صار طاغيا. فالصور تنتج الأشياء والحقائق الفعلية إلى زوال. وإلى جانب التراث النصي صارت الإنسانية لأول مرة في التاريخ تحفظ وتترجم إلى حد كبير بالصور. فالصور والأفلام والفيديو أصبحت أدراج ذاكرة وتكونت حافظات الصور. وقد كانت النصوص إلى حد الآن محتاجة إلى مكملات رسمية متخيلة. لكن الخيال صار اليوم يتوالج فيه إنتاج نصوص الصور والتراث. وكلما قل عدد المنتجين كثر عدد المستهلكين لسابق الإعداد من صور تكاد لا تكون متحدية لملكة الخيال[596]. إن الصور شكل خاص من التجريد وقدرتها التجريدية تحول المكان. فالطابع الالتكروني لصور التلفاز يجعل الوجود المتساوق في أماكن مختلفة والتسريع أمرين ممكنين.

وتستطيع مثل هذه الصور في ما يقرب من التساوق الانتشار في جميع الأماكن من العالم[597]. إنها تصغر العالم وتجعل تجربة العالم كصورة تجربة خاصة أمرا ممكنا. إنها تؤسس شكلا جديدا من البضاعة وتخضع لمبادئ السوق الاقتصادية. وهي يمكن أن تُنتج وأن تُعالج حتى عندما لا تكون الموضوعات التي تحيل عليها بضائع حقيقية. فالصور تقع في التبادل مع الآخرين وتحيل إلى الآخرين وفيها يتم تجميع أجزاء صور

596 × راجع في ذلك جون بودريار: الذات الغير فيانا 1987. × راجع كذلك الملاحظة 30.

597 × راجع في ذلك من بين آخرين بول فيريلو : العطالة القطبية باريس 1990. × نفسه: الحرب والتلفزة منشن 1993. × نفسه: سرعة الهروب منشن 1996.

لتكون صورا أخرى فيتم إنتاج صور كسرية fraktale Bilder تكون في كل مرة صورا تامة جديدة. إنها تتحرك وتحيل بعضها إلى البعض. وهي بالتسريع تتساوي فيما بينها فتتماثل: إنها محاكاة السرعة. وعلى أساس الطابع السطحي والألكتروني والتصغير تصبح الصور برغم اختلافها المضموني بعضها عن البعض متزايدة التشابه. إنها تجذب المتفرج وتدخل على نفسه الحماسة. إنها تبهر وتقلق. إنها تحلل ما حصل من علاقات بين الأشياء والبشر فتنقلهم إلى عالم الظهور الخلب. والعالم السياسي والمجتمعي كلاهما يصبح حسيا جماليا. ففي عملية المحاكاة تبحث الصور عن النماذج حتى تماثلها. إنها تتحول إلى صور كسرية جديدة دون إطار مرجعي. فتتزاحم الصور. وتتطور ألعاب ذات ضجيج : غاية التمايز بين الصور خلال انفجار متساوق لتمايزها. إن الصور من حيث هي صور هي الرسالة (**ماك لوهان**). (ص.239)

وتنتشر الصور بسرعة الضوء. فينشأ عالم من الخلب المبهر. عالم ينفصل عن الواقع. إنه عالم الخلب يتواسع. وله ميل لأخذ مضمون العوالم الأخرى مضمونها الحقيقي. ويتم إنتاج الصور أكثر فأكثر صور ليس لها من مرجع غير ذاتها وهي لا تطابق أي واقع. وفي الغاية فكل شيء يصبح لعبا وصورا يكون فيهما كل شيء ممكنا بحيث إن المسائل الخلقية تفقد الكثير من معناها. فعندما يصبح كل شيء لعبا وصورا يصبح التحكم وعدم الالتزام أمرا لا مفر منهما. إن عوالم الصور التي يتم إنتاجها بهذه الصورة يرتد تأثيرها على الحياة. فيصبح التمييز بين الحياة والفن وبين الخيال والواقع أصعب فأصعب. ويصبح المجالان متماثلين. وتصبح الحياة نموذجا لعالم الخلب وعالم الخلب يصبح نموذجا للحياة. وينمو المرئي نموا مفرطا. ويصبح العالم شفافا فيتكثف الزمان لكأنه لا يوجد إلا حاضر الصور المسرعة. والصور تجلب الشوق وتكبته فتزيل الحدود والفروق وتنقص منها. وفي نفس الوقت تتمنع الصور عن الشوق وهي تحيل

إلى الغياب في الحضور المتساوق. فتصبو الأشياء والبشر إلى التجاوز نحو الصور.

لقد أصبحت الصور مسوخا[598]. وهي تحيل إلى شيء ما وتماثله. إنها منتجات سلوك ساخر. فحسم الجدل السياسي (مثلا) لم يعد يحصل لذاته بل هو يمنظر في عملية تحوله إلى صور وبث تلفزي. وما يحصل من جدل سياسي يكون قد حُسم خلال عملية تحويله إلى صور. فتصبح صور التلفزة وسيطا لحسم الجدل السياسي. فلا يشاهد المتفرجون إلا تمثيلية جدل سياسي كل شيء في مجراها ممنظر بحيث عليهم أن يعتقدوا أن فض الخلاف السياسي المنظر فض خلاف حقيقي وأصلي. لكن كل شيء يكون قد تم بعد خلال عملية تحويله في عالم الظهور الخلب. ويقاس نجاح الجدل السياسي بنجاح هذه العملية (التمثيلية).فتكون التأثيرات السياسية مسخا من السياسي. وتُظهر هذه المسائخ أرفع مستويات التأثير كفض خلاف فعلي للجدل السياسي.

ص.240) وتعير المسائخ بما تطلبه سوابق الصور Vor-Bildern التي لا تخلق إلا بواسطة هذه المسائخ. فتكون التمثيليات صورا علامات لها يرتد مفعولها على طابع الخصومات السياسية. وبذلك يصبح رسم الحدود بين الحقائق الفعلية والمسائخ أمرا صعبا. وقد أدى زوال الحدود هذا إلى تفتيت وتنافذ بينهما جديدين. إن عمليات المحاكاة تمكن من تدوير الصورة السابقة (الأصل) والصورة الناسخة (النسخة) والصورة المحاكية (المحاكاة). فلم يعد هدف الصور المماثلة مع الصور السابقة بل المماثلة مع ذاتها. والمماثلة تحصل بالإحالة إلى الإنسان. والهدف هو أن تماثل الأفراد الخارق للعادة مع ذواتهم صار قابلا للتحقيق كأثر للمحاكاة المنتجة على خلفية

598راجع جون بودريار: النسخة المشوهة والتصنع باريس 1981. ×نفسه: الذات الغير نفس المرجع. ×نفسه: شفافية الشر باريس 1990. × نفسه: نظام الأشياء فنرنكفورت على الماين 1991. × نفسه: وهم النهاية باريس 1992. ×نفسه: الجريمة التامة باريس 1995.

تمييزات شاملة في نفس الموضوع.

ليس للصور ما وراء يؤسسها

DieUnhinterbarkeit des Bilder

إن كون الصور ليس لها ما وراء يمكن الرجوع إليه لتبريرها أمر مركزي لفهمنا الصور وقد صارت موضوعا لعلوم الصور حيث ينبغي تجنب رد الصور إلى الخطاب. ولما كان الجسد الإنساني حيزا للصور فإن البشر يعيشون في عالم صور باطني مؤلف من صور غير متجانسة لا يمكنهم الخروج منها. فبالصور يعبر الوهم والخيال وملكة التخيل –المخيال- الذي لا يمكن تصوره من دونها.[599]

وبقدر ما كان علم الصور الصنمية Ikonologie الذي وضعه **بانوفسكي** مغنما بالنسبة إلى تاريخ الفن تبينت اليوم بوضوح حدود نظريته التأويلية. إنها نظرية استخرج مقولاتها من دراسته لفن النهضة. ويغلب عليها الوجه المعرفي بقوة.

وهي تتوجه إلى قراءة النصوص فتظهر قليلا من حس التعامل مع ما في الصور من صورية[600]:

1 – ففي الدرجة الأولى المتقدمة على فهم الصور كانت خطوط الصورة وألوانها تفهم أولا كوجوه وأشياء ولم يكن الإنسان بحاجة إلى معارف أخرى لفهم

---

599 راجع ديتر هنريش (نشر): نظريات الفن فرنكفورت على الماين 1982.

600 × كما أن متشل استعمل مفهوم «تحطيم الأصنام» ثانية. وبخلاف بانوفسكي فإنه مع ذلك لا يريد تأويل الصور من منطلق النصوص بل هو يميزها عنها. × راجع وليام ج. ت. متشل: نظرية الصورة. محاولة في التمثل اللفظي والتمثل المرئي شيكاجو من بين أخريات 1994.

الصورة.

2 -لكن الأمر مختلف في الدرجة الثانية من الصور حيث كان من الضروري لفهم المعنى في عرض يقدم صلب المسيح معرفة الأناجيل.

3 -ومعنى الصورة الصنمية ikonologische Bildsinn هو موضوع الدرجة الثالثة . وهنا ينبغي أن تفهم الصورة كأحد أشكال الفهم لتعبير المسيحية في عصر نشأة الصورة. وقد يكون المطلوب هنا القيام بدراسات واسعة في مسائل العصر الثيولوجية والفلسفية السياسية. والهدف هو إيلاء الصورة القيمة الثقافية والتاريخية التي تستحقها. إن هذا الفهم ينقصه تضمن معنى الصورة. «**فمضمون الصور هو الحدس بوصفه تفكرا في المحدوس من الصورة كونه تفكرا في ما لا يمكن أن يكون إلا صورة بالذات. فيمكننا أن نسمي هذا الأمر ذا العلاقة بكيفية الحدس الصوري** s**لما يحدس صوريا بالأمر الصنمي (النسبة صنمي إلى صنم مثل النسبة منطقي إلى منطق وخلقي إلى خلق)** »[601].وعندما تعرض الصور قصة فينبغي أن ننظر في إطار الصنمي إلى العلاقة بين الصور واللغة كأن نفكر في الفرق الموجود بين توالي القص (باللغة) وتساوق العرض بالصور. وانطلاقا من هنا يكون الأمر متعلقا بحدس الصور وبأشكال الاستيعاب الصوري والتلقي الحسي الجمالي. وعندما يتعلق الأمر بالصور التي لا موضوع لها مثل الحالة في مربعات مندريانس فإن نظرية التأويل التي وضعها بانوفسكي تصطدم بحدودها وذلك لأن تنوع الحدس الصنمي لا غناء عنه بوصفه «**دوام الفعل (اللعب الذي لا يتوقف) الخلاق لما هو معطى في الصورة بل وحتى لما فيها بالقوة من هيكلة لا تتوقف . وبالذات ففي دوام الفعل لتلك المجانسات المضادة الموجودة في الصورة يعي المتفرج أنشطته المهيكلة الذاتية وكذلك عجزه عن التصرف وبالذات في التجربة الخاصة بكون كل هيكلة يحققها**

601 ماكس إمدال: الاصنام. الصور وحدسها. ورد في بوم نفس المرجع ص.300-324

تتأسس في نفس الظاهرة ولكن لا واحدة من هذه الأفعال المهيكلة تؤدي إلى أن هذه الظاهرة الواحدة تنتهي إلى أن يتملكها أو يتمكن من السلطان عليها»[602]. وهذا النهج الذي ناقشناه هنا يظهر للمتفرج «عجزه عن التصرف الذي لا مفر منه» إزاء الصورة ويظهر للتجربة الحسية الجمالية أن « **هوية الصورة من حيث هي ذلك شكل التمثيل المعوض الذي لا يقبل هو بدوره التمثيل بأي شيء آخر»**[603]. فللصور خاصية قائمة في صوريتها لا تقبل الاختزال وتحيل المتفرج فترده دائما إلى صورية الصورة. إن التجربة الحسية الجمالية تحصل فيها تجربة الآخر. التجربة التي أحاط بها رامبو إحاطة مقنعة (عندما قال): أنا آخر Je est un autre . وما قاله **روني شار** عن القصائد الشعرية يصح أن نقول مثله عن الفن: فالصور تعلم عنا ما لانعلمه عن أنفسنا. إنها تحتوي على عنصر مفاجأة لا يقبل التوقع وهي في الأغلب متحررة من عقلانية الحياة العادية وهي معطاة لنا قبل أن تنفتح معانيها.

(ص.242) وانطلاقا من هذين التأملين يمكن للتعامل المحاكي مع صور الفن أن ينقل إلى الغير فن التجارب الصنمية (يبلغها). فعلميات المحاكاة تهدف إلى خلق الصور خلقا يحاكيها بالنظر (البصر) وإدراكها في باطن عالم الصور بملكة التخيل Einbildungskraft . فخلق الصور بالمحاكاة عملية تملك محاكية تحيط بالصور من حيث صوريتها فتدرجها في عالم تصوراتها وفي عالم ذكرياتها. إن علاج الصور المحاكي يهدف إلى تملك صوريتها التي هي معطاة قبل كل تأويل وخلاله وبعده وخارجه. وعندما تستوعب الصور في عالم الصور الباطني فإنها تكوّن نقاط احداثيات Bezugspunkte بالنسبة إلى الدلالات التي تتغير بصورة متواصلة خلال مجرى الحياة. وبصرف النظر عن التأويلات في كل حالة فإن التعامل المحاكي

602 إمدال نفس المرجع ص.318.

603 إمدال نفس المرجع ص.319.

المتكرر مع الصور يعد فعل تملك بل وحتى فعل معرفة. وهو يتضمن تركيزا وتعلقا بالخلق المحاكي الذي للصور الخيالية ويصبو دائما إلى «إحياء» يحققه الالتقاء البصري مع الصور الحقيقية أو مع نسخها. ففي الالتقاء المحاكي مع الصور يتخلى الإنسان عن الاستعمال. والتحقق المحاكي بالبصر لصورها وألوانها يقتضي عودة نافذة إلى باطن المتفرج عودة لصور وأفكار متصاعدة التأثير وهو يصبو إلى تثبيت الصور في الرؤية وإلى انفتاح ذاتي على صوريتها والإذعان لها. إن عملية المحاكاة تتمثل في كون المتفرج خلال نظره إلى الصور يخلق بالمحاكاة صورا مماثلة ويستوعبها بإدراكه
ب.243) فيوسع بهذه الصورة عالم صوره الباطني[604].

ويمكن أن نميز في تملك صورة من الصور تملكا محاكيا بين مرحلتين متواجتين:

ففي المرحلة الأولى تكون الصورة أمام ناظريْ المتفرج.

وفي الحالة الثانية تكون الصورة بعد قد أصبحت مستوعبة في عالم الصور الباطني. ويتعلق الأمر في المرحلة الأولى بالتغلب على النظر الآلي الذي يدرك الصور إدراكه للأشياء ويحسم أمرها «كأخذ خبر». والنظر المتوجه إلى الاستعمال يمثل حرزا ضد الإفراط في اللجوء إلى الصور. وهذا النظر يتضمن اختزالا لإمكانيات النظر. ففي الأفعال الواعية يكون هدف النظر المحاكي تنويع النظر. من ذلك التوقف عند الموضوع وتجاوز ما هو مؤقت واكتشاف ما ليس بمؤقت. وبهذه الرؤية يكون التملك المحاكي للصور والأشياء عنصر إرجاء هدفه «الإمساك بالإمساك». و نتيجة للنظر المحاكي تكون الصورة بعد في المرحلة الثانية جزءا من عالم الصور الباطني. و المعلوم أنه لا يحصل التماثل المحاكي إلا بفضل الصورة. إنها حتما ليست تامة

604 ويتعلق الأمر في صيغ من نوع «عالم الصور الباطني» و «المماثلة مع صورة» وما ماشابه بصيغ استعارية.

ويمكن أن تصل إلى درجة جديدة من كثافة الفاعلية. وتثبيت إحدى الصور التي استُبطنت في التصور يدرب القدرة على التركيز ومعها ملكة التصور. وفي حدود كون الصور تُنسخ خياليا فإنها يُعاد إنتاجها دائما ضد ما يحايث فيها من الزوال الحتمي وأن تثبت ضد تيار «الصور-المزعجة» التي تظهر في الباطن. وفاعلية الخيال فاعلية محاكية وهي تمثل عنصرا من عناصر كل إنتاج للصورة خلاق.

الوهم والخيال وملكة التخيل والمخيال.

إن إمكانية جعل العالم الخارجي جزءا من عالم الإنسان الداخلي وحفظه في الذاكرة وتذكره وفي نفس الوقت «وضعنة» (جعل الشيء موضوعا) عالم التصورات وعالم الصور الباطنيين كلاهما شرط في كون الإنسان إنسانا. واليونان سموا هذه الإمكانية وهما Phantasie والمنتسبون إلى الثقافية الرومانية سموها خيالا Imagination وبارسالسيوس ترجمها إلى الألمانية بملكة التخيل Einbildungskraft. وهي اليوم غالبا ما توصف تحت تأثير المؤلفين الفرنسين بالمخيالImaginaire . إنها إحدى طاقات الإنسان الأكثر إلغازا وهي تتخيل عالم الحياة وتظهر في صور مختلفة. وهي لا تُفهم إلا في تعيناتها. لكنها تتمنّع دائما عن كل إمساك محدد لهويتها. والوهم يمكن من إدراك الصور حتى عندما يكون ما تنسخه الصورة حاضرا. إنها تعرّف إمكانية الرؤية الباطنية والتخطيط للأفعال المستقبلية. وأقدم إشارة مفهومية للوهم نجدها في جمهورية أفلاطون. ففي المقالة العاشرة من الجمهورية يعرف أفلاطون الرسامين بكونهم المحاكين لشيء يظهرونه كما يظهر

(لهم)[605]. وعند أرسطو فإن الوهم هو «وضع الصورة أمام الناظريْن كما يحصل في سلوك فنان الذاكرة الذي يبحث عن صور معينة» وهو «كما يقال الأمر الذي ينشأ بفضله فينا ظهور ما يظهر (فانتازما)»[606]. فيكون الوهم هنا الملكة التي تجعل شيئا
244. ما يظهر. لكن معنى الوهم ينزاح لما ترد كلمة «خيال» إلى جانب كلمة «وهم». أما الآن فلم يعد التوكيد متعلقا بـ«جعل الشيء يظهر» بل إن «الخيال» يعني ملكة فاعلة تستوعب الصور وتكونها وقد ترجمها باراسلسيوس في الألمانية بـ«ملكة التوهم أو التخيل».

فالوهم والخيال وملكة التخيل أو التصوير ثلاثة مفهومات للدلالة على نفس القدرة التي تتمثل في نقل الصور من الخارج إلى الداخل ومن ثم تحويل العالم الخارجي إلى عالم داخلي وكذلك القدرة على خلق عوالم صور مختلفة المصدر والدلالة وحفظها وتغييرها.وللوهم بنية تبادلية يتقاطع فيها الداخلي والخارجي. وقد أشار إلى هذه البنية المهمة بالنسبة إلى الإدراك وإنتاج الصور كل من **موريس مارلو بونتي وجاك لاكان**. ويوجد تصور لـ«النظر» ليس في المتناول ينطلق من كون الأشياء المطابقة لذاتها تجابه الذات الرائية الخالية في المقام الأول بل إنه يوجد في النظر شيء ما لا نستطيع إلا أن نقترب منه عندما نلامسه بالنظر. « **فالنظر... ينير الأشياء المرئية ويلامسها ويرسم نفسه بواسطتها. وهكذا فلكأنه يوجد بينه وبينها علاقة تناغم مسبق أولكأنه على علم بها قبل أن يعرفها ويتحرك بنوع حركته بأسلوبه المحموم والمرغم. ومع ذلك فإن الحدوس المدركة تحكمية. فلا ألحظ أي فوضى بل أشياء بحيث إننا لا يمكن أن نحدد في الغاية إن كانت اليد العليا للنظر أم للأشياء**»[607].

605 «بروس تو فاينومينون أس فاينيتاي=pros to phainomenon. os phainetai».
606 برو هوماتون جار آستي تي بوييساستاي=pro homaton gar esti ti poiesastai
أرسطو: في النفس III 3 الترجمة الألمانية في النفس نشر هورست ساسدل همبورج 1995 III.
607 موريس مارلو بونتي: المرئي واللامرئي منشن 1994 الطبعة الثانية ص.175.

وليس الأمر مقصورا على النظر بل إن اللمس والسمع وبصورة عامة كذلك الشم والذوق يوجد فيها جميعا مثل هذا التقاطع بين الحواس والخارج الذي تدركه.إن الإدراك الإنساني ليس خاليا من الشروط المسبقة. فمن ناحية أولى نحن ندرك العالم إدراكا تأنيسيا (مشبها بينه وبين الإنسان) أعني على أساس الشروط المسبقة الفزيولوجية الموجودة في جسدنا. ومن ناحية ثانية فإن لإدراكنا شروطا مسبقة تاريخية أناسية وكذلك ثقافية. ومنذ اختراع الكتابة وانتشارها تغير الإدراك البصري بالقياس إلى النظر في الثقافات الشفوية. وقد تغيرت مثله بصورة حاسمة عمليات إدراكنا بواسطة وسائل الاتصال الجديدة وما يصحبها من تسريع للصور. (ص.245)
وكما بينت بحوث نظرية علم النفس الصوري (الجشتالتية) فإن للوهم بعد دورا في الإدراك الخالص كما في الإضافات الإدراكية التكميلية. ونفس الأمر يصح على إطار المرجعية الثقافية التي لا يتحقق معنى إدراك الأشياء ودلالته إلا بفضلها. فكل رؤية تستمد إمكانها من التاريخ والثقافة وكذلك محدوديتها في آن. وبوصف الرؤية على تلك الحال فإنها قابلة للتغير وهي عرضية ومفتوحة على المستقبل. فإذا سألنا عن أساس جسدية الوهم نصطدم بمسلمة جيلن القائلة إنه: بسبب « **مجرى الحلم أو عصور الحياة النباتية المتكثفة–في الطفولة أو في الاتصال الجنسي وبالذات حيثما تظهر القوى التي صارت حياة تحت مفعول صور كثيرة التغير وبعض الأوهام الأصلية لمشروع الحياة الأولي مشروعها الذي يتحسس به النزوع ما في ذاته من نمو الترقي الصوري و«تيار القوة» (لكن ذلك يكون) من علامات مثالية حيوية** vitalen Idealität **مباشرة أعني توجه الجوهر النباتي** substantia vegetans **نحو كيفية أو كمية أعلى –فحق هذا التمييز يبقى هو بدوره موضع سؤال**»[608].
ويؤول **جيلن** الوهم كإسقاط لفائض النوازع. إلا أن الوهم قد يكون في الحقيقة

608 أرنولد جيلن: الإنسان. طبيعته ومنزلته في العالم. الأعمال الكاملة الجزء الثالث فرنكفورت على الماين 1993 ص.383.

شرطا في فائض النوازع «**حتى يكون بوسع نازع الحياة أن يخطط مشروع إشباعها في صورها**»[609]. وهي في رأي جيلن مرتبطة وثيق الارتباط بمنزلة الإنسان من حيث هو «كائن ناقص» ومع فضلة تجهيزه الغريزي ومع الهوة الفاصلة عنده بين المثير ورد الفعل. ومن ثم فإن الوهم ذو صلة بالحاجات وإثارات النوازع ورغبات الإشباع. إلا أن قدرة الوهم لا تستنفدها هذه الأمور. فما للإنسان من مرونة التشكل وانفتاحه على العالم يحيل إلى ضرورة تشكيلهما الثقافي. والوهم يؤدي في ذلك دورا مركزيا بحيث يمكن تعريف الإنسان «**وكأنه ذات واهمة تماما كما عُرف كذات ناطقة**»[610].

وبين أن الوهم يعارض السلطان العقلي. والصور ذاتها لا ينبغي أن تفهم إلا بوصفها «وضعنة وشيأنة» لهذه القوى البسيطة التي تتمنع وهي لا تقبل الوضعنة والشيأنة. والمفهومات الثلاثة المستعملة في الألمانية يمكن أن تركز على وجوه مختلفة من هذه الملكة دون أن تكون هذه الوجوه قابلة للفصل الحاد أحدها عن الآخرين. وبصورة مؤقتة جدا
(246) يمكن ربما أن نصادف هذا هذا التمييز. فالوهم يسمي بالأولى الجانب البدائي المتوحش.
والخيال يسمي عالم الصور. وملكة التخيل تسمي ملكة التمثل التي تنتج الجديد. وفي صلة بالوهم يمكن التمييز بين أربعة وجوه تتصل بحقب تاريخية وسياقات ثقافية مختلفة.

1-وأول وجوه الوهم يتصل بمشاركة الإنسان الممكنة في الفن.

2- والوجه الثاني يتوجه نحو فهم غيرية العوالم الثقافية والإنسانية العوالم التي لا يمكن خلقها المحاكي إلا بواسطة الوهم حتى تفهم.

3-والوجه الثالث يتعلق بالترابط بين اللاواعي والوهم ويكون الوهم هنا قوة تشارك بالإضافة إلى الوعي في تشكيل صورة العالم الإنسانية صورته التي تصاغ في أحلام وأوهام وتيارات الشهوة والقوى الحية.

---

609 يوحناس فلوجه: تنوع ملكة الحدس هيدلبارج 1963 ص.93.

610 جيلن نفس المرجع ص.374.

4- والوجه الرابع أخيرا يتصل بالرغبة والقوة وتحقيق المرغوب فيه بصورة تعارض الواقعات[611].

وفي الحالات الأربع يهدف الوهم إلى تغيير العالم. إلا أن ذلك يكون بالأحرى عفويا وحدثا عرضيا وبحسب الصدف أكثر مما يكون بحسب إستراتيجية مسبقة[612]. وقد صاغ أدورنو حسم الجدل الاجتماعي حول دور الخيال في العلم والفن والثقافة صوغا مفهوميا لما كتب: « **إن كتابة التاريخ الروحي للوهم الذي يتعلق الأمر فيه بمنع (المذهب) الوضعاني للوهم أمر جدير بالتقدير. ففي القرن الثامن عشر عند سان سيمون وكذلك في خطاب دلمبار التمهيدي (للموسوعة) اعتبر الفن كله عملا منتجا ومسهما في فكرة تحرير قوى الإنتاج. ولا أحد منهم باستثناء أوغست كونت –الذي توجه علمه الاجتماعي إلى نزعة مدحية إحصائية – (تصرف) كعدو للميتافيزيقا وكذلك للوهم. وثلب الميتافيزيقا والوهم أو كبتهما في عالم توزيع العمل المختص يعد ظاهرة أصلية لنكوص الروح البروجوازية. إلا أن ذلك لم يكن وكأنه خطأ يمكن تجنبه بل هو كان خاصية جبرية يزاوج العقل الأداتي الذي يقتضيه المجتمع بينها وبين ذلك التحريم. ولم يكن الوهم مقبولا إلا « كمُشَيأ» ليقابل الواقع مقابلة مجردة فيقع قبوله كوهم بصورة عامة لئلا يثقل على العلم والفن. ففي حالة اليأس يحاول الشرعي أن يقضي على الخطر»**»[613].

كما أن مفهومي الخيال وملكة التمثل عرفا تمييزات دلالية مختلفة. فإذا نظرنا إلى علوم الإنسان الإنجليزية وجدنا الخيال عند لوك مثلا «قوة ذهنية» وهو عند (ص.247) هيوم «**نوع من القدرة السحرية للنفس ... لكنه يبقى رغم أقصى الجهود التي**

611 راجع كامبار الرغبة نفس المرجع.

612 راجع فولفجنج إيزار: الاختلاقي (الإبداعي) والخيالي. آفاق الأناسة الأدبية فرنكفورت على الماين 1991 ص.293 والموالية.

613 تيودور ف. أدورنو من بين آخرين: خصومة الوضعانية في علم الاجتماع الألماني فويفيد وأخريات 1971 الطبعة الثالثة ص.62 والموالية.

يبذلها العقل الإنساني غير قابل للتفسير»[614]. ويفهم كولردج الخيال بوصفه قدرة إنسانية أي كملكة ويميز فيه بين صورتين. «اعتبر الخيال الأولي القوة الحيوية والمحركة الذاتية لكل الإدراك الإنساني. وهو تكرار فعل الخلق الخالد في «أوجد = Ich bin» اللامتناهي الموجود في العقل المتناهي. والخيال الثانوي اعتبره صدى للخيال الأولي. إنه يشترك في الوجود مع الإرادة الواعية. لكنه مع ذلك متحد في نوع فاعليته مع الخيال الأولي ولا يختلف عنه إلا بدرجة نوع فاعليته وبكيفيته. إنه يحلل ويحكم ويتهرب حتى يعيد الخلق وحيثما يتبين أن هذه العملية غير ممكنة يصارع في كل الحالات حتى يجعل الأشياء مثالية وحتى يوحدها. إنه بمقتضى جوهره دائم الحيوية بنحو ما كما أن كل الموضوعات (من حيث هي موضوعات) بمقتضى جوهرها (هي أمور) ثابتة وميتة»[615]. وحسب هذه النظرة فإن الخيال جزء من الذات التي يفعل فيها والتي تحيي العالم معه. وحسب كولريدج يشمل الخيال كذلك القدرة على حل العلاقات القائمة وتهديمها ليخلق بذلك علاقات جديدة. وفي حين تكون الصورة الأولى من الخيال بالأحرى مماثلة لقوة الطبيعة التي تعتبر الطبيعة الطابعة natura naturans التي تنتج كل شيء فإن الصورة الثانية من الخيال تتصل بعالم الأشياء التي تهدمها وتعيد بناءها (الطبعية المطبوعة). وترد هنا قوة ثالثة هي قوة الاستيهام fancy التي تنتج الأشياء والعلاقات وتؤلف بينها. وهذه الوجوه الثلاثة لقدرة الخيال تعمل معا وتؤثر بعضها في البعض ومع بعضها البعض. إنها تغزل الصور وتنقضها وتصل بين عناصرها في صور جديدة خلال حركة مناوسة جيئة وذهابا.

614 داود هيوم: مصنف في طبيعة الإنسان ا. لايبتسش1904 ص.38 والموالية شاهد مأخود عن إزار: الاختلاقي والخيالي نفس المرجع ص.300.

615 س. ت، كوليردج: ثبت مصادر ومراجع أدبية ا أكسفورد 1958 ص.202 شاهد مأخوذعن إزار نفس المرجع ص.320.

وملكة التخيل عند **هردر** هي علاقة الترابط بين الجسد والعقل وهي عند **كنط** و**فشت** الجسر الواصل بين العقل والحواس. في صيغة كنط المشهورة حيث تعتبر «**الحدوس من دون المفهومات عمياء والمفهومات من دون الحدوس خالية**» فإنه قد اعترف لملكة التخيل بكونها أمرا ضروريا في كل معرفة مفهومية. إلا أن تطور الثقافة لم يحافظ على هذا المعيار. ففي مجالات اجتماعية دائمة التزايد أصبح المبدَع الخيالي واقعا والواقع مبدَعا خياليا. ومن منظور تاريخي ص.248) بالأولى حاول فيلام فلوسر التمييز بين أربع مراحل في تطور ملكة التخيل من حيث بتاريخ الإنسانية مستعملا الكلمة المفتاح «ملكة التخيل الجديدة».

1-ففي المقام الأول يدبر الإنسان عن عالم الحياة حتى يتمثله.

2-ثم يدبر الإنسان عن الخيال حتى يصفه.

3-ثم يدبر الإنسان عن نقد المكتوب الخطي حتى يحلله.

4 -وأخيرا فالإنسان يسقط صورا تأليفية من منطلق التحليل بفضل ملكة تخيل جديدة.... وبعبارة أخرى: فالتحدي الذي يجابهنا هو أن نقفز من مستوى الوجود الخطي إلى مستوى وجود يكون صفر الأبعاد ومطلق التجريد (إلى الليس)»[616].

والحاصل من المناقشة الفرنسية لمسائل **الخيال** مفهوم أوسع هو مفهوم **المخيال** الذي يضيف من ناحيته أبعادا دلالية جديدة. فالمخيال يعرفه **جون بول سارتر** بكونه وظيفة الوعي «**الماحية للواقع**» وظيفته التي ينتج فيها الوعي الموضوعات الغائبة ويجعلها حاضرة فيكوّن من ثم علاقة خيالية مع موضوعاته[617]. وبالنسبة إلى **جاك**

---

616 فيلام فلوسار: ملكة تخيل جديدة ورد في فولكر بون (نشر): الصورية فرنكفورت على الماين 1999 ص.115-125 وص.125والموالية.

617 جون بول سارتر: الخيال.علم النفس الظاهرياتي لملكة التخيل راينباك 1971.

لاكان فإن المخيال ينتسب إلى حالة جسدية متقدمة على حالته اللغوية حالة لا يكون فيها الفرد بعد واعيا بحدوده وبنقصه[618]. ومن ثم فالمخيال ينبع من تماهي الطفل الصغير مع أمه التماهي الذي له من القوة ما يجعله لا يدرك بعد أن أمه تختلف عنه. وانبهار الطفل الصغير بكمال أمه الجسدي قد انطبع فيه. ومثلما يكون الأمر في المرآة فإنه يعيش في تمامها الجسدي وحدته الجسدية وقوته. إلا أن تجربة تمام الأم تؤول إلى عدم التمام والتبعية للغير. وفي تجربة عدم التمام والتماهي هذه يكمن كذلك أصل الذات الجنسية. فلاكان يرى أن المخيال بعالم صوره سابق التبعية للرمزي بعالم اللغة. وقد أخذ كورنيليوس كاستورياديس موضعة المخيال هذه فحدد العلاقة بين العالمين على النحو التالي «**ينبغي للمخيال أن يستعمل الرمزي ليس ليعبر عن نفسه فحسب -فهذا بين بنفسه- بل خاصة حتى يوجد وحتى يكون شيئا وليس مجرد أمر افتراضي. فالوهم الأكثر إعدادا هو كذلك مثله مثل الوهم الأكثر سرا والأكثر انبهاما الوهم المؤلف من الصور. إلا أن الصور تقوم مقام أمر آخر ولها كذلك** (249.
وظيفة رمزية. وبالعكس فإن الرمزية تفترض شرطا متقدما عليها ملكة التخيل (الملكة المخيالية). ذلك أنها تستند إلى القدرة على رؤية شيء في شيء آخر أو رؤية شيء بخلاف ما هو عليه. إلا أنه في حدود قابلية المخيال للرد في الغاية إلى قدرة أصلية تستحضر شيئا أو علاقة ليسا حاضرين (ليسا موجودين في الإدراك أو لا يوجدان أبدا) بفضل التمثل يمكننا أن نتكلم على مخيال أخير أو جذري بوصفه الجذر المشترك للمخيال بالفعل أو للرمزي. ويتعلق الأمر في ذلك بقدرة بسيطة غير قابلة للرد إلى ما هو أبسط منها قدرة على استدعاء الصورة»[619]. (250.

618 × راجع جاك لاكان: مرحلة المرآة كمصور لوظيفة الأنا ورد في نفسه: الكتابات ا فاينهايم بين أخريات 1986. × راجع له كذلك: ما الصور | الجدول ورد في بوم نفس المرجع ص.75-89.

619 كورنيليوس كاستورياديس: المجتمع كمؤسسة خيالية. خطاطة (مشروع) لفلسفة سياسية فرنكفورت على الماين 1984 ص.218.

الفصل الثاني عشر: الموت والغيرية

(ص.250) إذا كان الجسد يشغل المركز من الأناسة فإن تزمنه ومضيه يمثلان غرضين من أغراضها المركزية. فمن دون مائتية الأفراد ما كان ليوجد أي تطور في النوع الإنساني. وقد استطاع البحث في التطور أن يبين ذلك بخصوص تطور الحياة بما في ذلك حياة الإنسان. إن حياة الأفراد تعد في منظور نظرية التطور أقل أهمية من حياة النوع الذي ينبغي للأفراد أن يموتوا من أجل تطوره. وفي رأي (أصحاب) البحث في التطور ليس الفرد هو موضوع التطور بل الإنسانية. ولا يمكن للإنسان **العارف العارف** أن ينشأ إلا بمقتضى ذلك.

ومهما كانت المعرفة مهمة بالنسبة إلى فهم العلاقة بين الحياة والموت فإنها تمثل نظرة نسقية لا تمدنا بأي إرشاد حول الكيفية التي على البشر أن يتعاملوا بها مع الموت. إلا أنه توجد بخصوص ذلك شهادات قوية أولى منذ **النياندارتاليين**. فلم يكن **الإنسان العارف** يتخلص من موتاه لمجرد حماية نفسه من تعفنهم بل كان يدفنهم في وضع الأجنة. وتكاد هذه الوضعية أن تثبت أن **إنسان النياندارتال** كان يؤمن بعد بميلاد جديد. وآثار الورد في بعض القبور التي سجي فيها الموتى وغطوا بها تؤيد هذه

الفرضية. وبالإضافة إلى ذلك فإن كون بعض العظام المحفوظة كانت مطلية بالأصفر يعني أنه كان يوجد دفن ثان بعد تحلل الجثة. كما أنهم يستعملون الحجارة لحماية بقايا الأموات. وهذه الآثار ليست مجرد علامات عن نبش قبور الموتى في عالم الإنسان العارف بل هي إشارة إلى أن **إنسان النياندارتال** كان بعد واعيا بالموت وكانت له تصورات حول الماوراء والحياة الآخرة. ومنذ هذه اللحظة المتقدمة من الزمان لم يكن الموت يعتبر زوالا نهائيا بل انتقال من حال إلى حال. وبمثل هذه التصورات يحصل كذلك وعي بالحاضر والماضي والمستقبل وكذلك وعي بالزمان.

ومع تصورات الماوراء هذه بدأ المخيال يشغل حيزا في عالم البشر. فكان تطور الأساطير والسحر نتيجة ضرورية. وبمساعدتهما حاول البشر حماية أنفسهم ضد الموت. وفي ذلك كانت شعائر الدفن التي يعالج البشر بها آثار صدمة الموت تؤدي دورا مهما. فالموت يمثل بالنسبة إلى **الإنسان العارف** تجربة الفقدان.

ومع الرعب يكتسب الموت موقعا متينا في حياة الإنسان الذي يحاول (251
بمساعدة الشعائر والأساطير حماية نفسه من موته الذاتي. وقد شرع **الإنسان العارف** في معارضة الموت بالمخيال ومن ثم في تجنيد ملكة التخيل الفردية والجمعية ضد المائتية. وأحد المهارب المتفردة هو التالي: « **فعندما يحل الموت فجأة عند الإنسان العارف تحصل عنده في آن حقيقة ووهم حدس وأسطورة قلق واطمئنان معرفة موضوعية وذاتية جديدة وقبل كل شيء صلتها الملتبسة. ومن ثم فإن تطورا جديدا قد بدأ بالنسبة إلى الفردية....**»[620].

وقد ذهب تطور المخيال والفردية إلى ما هو أبعد في رسوم الكهوف **بماجدالينيان**. ففيها لم يتحقق ميلاد الفن فحسب بل وكذلك ميلاد **الإنسان العارف العارف**[621]. فهذه الرسوم الحجرية تشهد بلعقل الإنساني ولمخياله ويتعلق الأمر فيها

620 إدجار موران: لغز الإنساني منشن زوريخ 1974 ص.119.

621 راجع إيمانوال أنالي: رسوم الكهوف. عالم الصور لفن الحجر ما قبل التاريخي زوريخ دسلدورف

برموز رسمية عبر أصحابها فيها عن قدرات جمالية جديدة لم يثبت ما يماثلها قبل هذا الاكتشاف. وهي تؤدي بالنسبة إلى تشكل العلاقات الإنسانية مع العالم دورا مركزيا. ويتعلق الأمر في الكثير من الرسوم الحجرية بتمثلات خيالية لحيوانات تعيش في العالم الخارجي حيوانات صار غيابها عن عالم الكهوف حضورا فيها بفضل هذه الصور. وبوصفها تمثلات للعالم الخارجي فإن هذه الصور جزء من مخيال الإنسان. ومع الإزدواج الناتج عن الصور تم إنتاج عالم جمالي خلقه الإنسان وطور
(ص.252) فيه الإنسان العارف العارف قوته التشكيلية. وبفضل السحر تحقق للإنسان من خلال منتجاته الخيالية تأثير على تشكيل العالم الخارجي بحيث إنه انتهى إلى علاقة تفاعلية بين الداخل والخارج علاقة لم تنم الفن واللغة وحدهما بل طورت الثقافة كلها. إن للإنتاج اللاعب لعوالم جمالية ليست ذات صلة بالسلطان على عالم الحياة اليومية وكذلك السعادة واللذة المستمدتين من هذه المنتوجات الجمالية أهمية كبرى بالنسبة إلى تطور الفردية والثقافة. فالبشر يدخلون في علاقة مع ذواتهم من خلال عالم الخيال. فتنمو مع هذه العلاقة مع الذات إمكانات إنتاج التنوع الثقافي. وفي صلة مع الموت والشعائر التعبدية والإنتاج الجمالي والأسطوري واللغة والسحر تطور المخيال ومعه الثقافة بوصفها إمكانية الإنسان «لينزل أهلا ويحل سهلا» في المكان فية - فيه.

إن المجتمعات والثقافات الإنسانية تعيش في المكان والزمان وهي لا توجد رغم الموت بل إنهم بسبب المدة المحدودة لحياة الفرد يوجدون مع الموت وضده. والثقافة كمعرفة جماعية بكاملها وكقدرات عملية ومعايير وقواعد إلخ... تُنقل من الجيل السالف إلى الجيل الخالف. وفي هذه العملية تتغير تصورات الموت وممارسات التعامل مع الموتى[622]. والموت ليس متصلا بالوجه العضوي من حياة الإنسان بل هو

.1997

622 راجع في ذلك البحوث التاريخية التالية: × كلود سوتو (نشر): الإحساس بالموت في القرون الوسطى

كذلك تهديد وتحد للثقافة[623]. ومن المهام المهمة لكل ثقافة تحقيق التواصل من خلال موت الأفراد والأجيال. إنها تمد الأفراد والجماعات بإمكانية تخيل الموت والتفكير فيه ومعايشته في منظرات المشاعر وعروضها. وتوجد حسب كل ثقافة إمكانات مختلفة في هذا المضمار وهي تمتد من الأساطير الدينية إلى قصص الحياة الأخرى وصورها وإلى تصورات نهاية مطلقة كما انتشرت هذه الفكرة بتأثير من البحث التطوري وعلوم الطبيعة.

ويمكن أن نميز بين تصورين للحياة الأخرى بعد الموت. فهي مشروع حياة في ما وراء هذا العالم بالقياس إلى حياة هذا العالم. وفيها يواصل الميت حياته إما بمضاعفة وجوده أو أن بانتاج الحياة و التواصل بالطفرة[624]. وفي الحالة الأولى توجد حياة أخرى بعد الموت في شكلها الذي وجد إلى حد حصول الموت. وفيه لا يكون الموت إلا موتا جزئيا. ويتم التخلص من عنف الموت بحصول مشروع مضاد خيالي (ص.253)
يوحي بشكل من الخلود. أما في الحالة الثانية فيفهم الموت بوصفه طفرة. وهنا يدرك الموت من حيث عنفُه المتغير وليس من حيث طابعُه الإفنائي. وفي كلا تصوريه يسلم الإنسان بأن الموت فعل عنف. وفي نفس الوقت يوحي المخيال مع ذلك بالخلود.

لوزان 1979 . × فيليب أرياس: تاريخ الموت منشن وفيانا 1980. × ميشال راجون: فضاء الموت. محاولة في العمارة والتزويق والتمدين المتعلق بمراسم الدفن باريس 1981. × ميشال فوفالو: الموت والغرب. من 1300 إلى أيامنا باريس 1983. × راجع مركز الثقل المركز على الحاضر فارنار فوكس: صور الموت في المجتمع الحديث فرنكفورت على الماين 1973.

623 راجع آلوا هآن: الموت والاحتضار من المنظور الاجتماعي ورد في يان أسمن ورولف تراوتساتل (نشر): الموت وما وراء الهوية. آفاق نظرية الموت العلمية الثقافية فرايبور 2002 ص. 55-89.

624 راجع كونستانتان فون بارلوفن (نشر): الموت في ثقافات العالم وأديانه منشن 1996. زينو بيانو: الأديان والموت باريس 1981.× مارك يث سمادت (نشر): الموت ولادة أخرى باريس 1978. × راجع كذلك: مساهمات في معرفة الموت وفنها لكريستيان مونتادون وألان منتادون (نشر): أن نعلم كيف نموت باريس 1993.

ولهذه العلة بالذات ينشأ الوعي بالموت. ففي كل طفرة تتداخل تصورات حول الموت والميلاد. وحتي ينشأ الجديد فلا بد للموجود من أن يزول.

إن رعب الموت والألم بمناسبة الدفن والقلق أمام فناء الجثة كل ذلك نتيجة لما حصل بسبب ضياع الفردية وبسبب الموت. ومنذ نمو الأطفال تكون العلاقة بين الوعي بالأنا والوعي بالموت بينة للعيان. ولا يبدأ الموت في إزعاج الاطفال إلا بعد أن يتكون عندهم الوعي بالأنا وعندئذ تنمو عندهم تصورات حول الموت[625]. إن الوعي بالفردية مترابط بصورة لا محيد عنها مع الخوف من الموت. وما صح طردا يصح عسكا: فحيثما كان الوعي بالموت بيّن المعالم أدى ذلك إلى حدوث الشعور بالفردية.

ورغم الرعب الذي يسببه الموت عند البشر فإن لهم إمكانية نسيانه والمراهنة بحياتهم لكأنهم لا يخشونه. وهذا الخاصية الإنسانية خاصية القدرة على المقامرة بالمحياة تعد أمرا غير عادي أمرا ملغزا. إنها خاصية ملازمة لإمكانية القدرة على تجاوز الحدود والقلق سواء كان ذلك في حالة السكر أو في حالة الوجد أو في حالة اللذة أو في حالة الاندفاع نحو هدف تتجاوز قيمته الحياة الذاتية. إن المقامرة بالحياة تعبير عن إمكانية الفعل معطاة للإنسان إمكانية تتصف بالخروج عن العادة وعن المركز وتصاحب مرونة الإنسان التشكلية. «**ومثل هذه الحركة تجعل الإنسان فردا محدِّدا لذاته وكائنا غير محدَّد ومفتوحا على كل إمكانات الطبيعة وعالما صغيرا ناميا**»[626]. وعلى أساس هذه الإمكانية للتحديد الذاتي يرتبط التعامل مع الموت جوهريا بفردية الإنسان ووعيه بالذات ودرجه معرفته بذاته. كما أن الانتحار يمكن أن يعتبر فعلا

625 راجع في تعامل الأطفال مع الموت جينات رايمبولت: الأطفال يكلمون في الموت. مشاكل الحزن السريرية فرنكفورت على الماين 1980.

626 إدجار موران: الإنسان والموت باريس 1970. ص. 101.

ص.254) للتحديد الذاتي (لتقرير المصير) وللفردية[627].

فحسب كل ثقافة وكل عصر تاريخي تتغير تصورات الموت وشعائر التعامل معه[628]. ففي ثقافة أوروبا المسيحية تؤدي الشعائر وظيفة التعبير الواضح عن الفقدان والحزن اللذين يجلبهما موت إنسان وعرضهما بترتيب مشعري. ونتيجة لطابعها الإنشائي الفعلي فإن الشعائر توثق العلاقة بين الأقارب وتجعلهم يشعرون بأنهم جماعة واحدة من الأحياء. إن شعائر الموت والدفن تكثف أحاسيس الانتساب المشترك. ومن حيث هي شعائر انتقال فإنها تجعل تقدم الميت وانتقاله إلى عالم آخر أمرين قابلين للمعرفة والتجربة. ففي شعائر الموت يحصل الاعتراف بتقويم إيجابي لحياة الميت كما تتم السيطرة على ألم الباقين من بعده وتنمية الأمل في حياة مشتركة في ما وراء العالم الدنيوي.

وقد قام **أرياس** في إطار بحوثه التاريخية في الذهنيات بمحاولة كثر حولها الجدل إذ ميز في التاريخ الأوروبي منذ القرون الوسطى بين الأشكال التالية من التعامل مع الموت:

1 -الموت المروَّض

2 -والموت الذاتي

3 -وموت الغير

627 راجع يورج آرنس: الانتحار. حركة الموت غير المشروع منشن 2001. × جون أميري: الاقدام على الانتحار. خطاب حول حرية الموت شتوتجارت 1976..

628 راجع جان جيار: مراسم الموت باريس: متحف الإنسان تجريدة العروض. × نفسه: البشر والموت. شعائر الدفن في العالم باريس 1979.: × جان بيار بايار: المعنى الخفي لشعائرالدفن باريس 1993.

4 -والموت الذي ينقلب إلى ضده[629].

1 -الموت المروض:

ففي حالة الموت المروَّض الحالة النموذجية بالنسبة إلى العصر الوسيط يؤدي المحتضر دورا فاعلا. وكما يتبين من شعائر غرفة الموت والحزن ليس الموت مقصورا على مصير الفرد بل هو محنة للجماعة. فالمحتضر جزء من الجماعة المسيحية التي تعود إلى آدم وحواء (في الماضي) وتمتد إلى يوم البعث في المستقبل. ولما كان الموت قطيعة مفاجئة تنشر الرعب والألم في جماعة الأحياء فإن التمكن منه والسيطرة عليه يتحققان بواسطة الشعائر والذكر الديني ومراسم الموت. ويؤدي فهم الموت بقيسه على النوم إلى أمل في الاستيقاظ والانبعاث إلى حياة خالدة في ما وراء العالم الدنيوي. ولا شك أن الموت المرتبط بالندم والذنب يعتبر من سوء حظ صاحبه إلا أن ذلك يمكن تجاوزه بمعونة الرب.

2 -الموت الذاتي:

أصبح الموت الذاتي خلال الفترة الممتدة بين العصر الوسيط الأول والقرن الثامن عشر يُفهم بصورة أقوى كمصير ذاتي للفرد. وفي هذا النموذج الذي بقي فاعلا لمدة طويلة عادت العلاقات التقليدية بين الذات والآخرين. وبقدر نمو وعي الفرد ص.255) بفرديته يزداد ابتعاده عن الجماعة. فيكون المآل «**انتصار الفردانية في حقب العودة إلى الدين والتوبة وتكوين المؤسسات الخيرية الهائلة. ولكن كذلك (في انتصارها في حقب تكوين) المشروعات المربحة والمتروية والجسورة في آن...**»[630]. كما أن الوصية وما تعبر عنه من إرادة الفرد المقبلة وتنظيم مصالحه تقبل الفهم بوصفها علامة

---

629 أرياس نفس المرجع.

630 أرياس نفس المرجع.

على زيادة أهمية الفردية. ومع توجه أقوى نحو الدنيا حصل في نفس الوقت توسع لتصور نفس خالدة[631]. وتأطير الحزن يقع بإجراءات كنسية وقداس للرب بحضور الجثمان. فيحجب نظر الميت بمنديل دفن وثابوت وإطار خشبي يحمله وأحيانا يمثل (حضور) الميت بصورته. ويتم تجنب وجه الميت الذي يسبب القلق.

3 -موت الغير

انتشر مع نموذج موت الغير في القرن التاسع عشر نموذج جديد للموت. إن مصير النوع أو الفرد بات الآن أقل حضورا في المركز من موت الآخر موت إنسان قريب إنسان ذي قرابة عاطفية لنا به علاقة شخصية (حميمة). وهذا التطور ملازم لتنامي دلالة الحياة الخاصة في هذا العصر. فأصبحت شعيرة غرفة الموت منظرة وعرضا للحزن الذي يشعر به من بقي بعد الميت بمناسبة الانفصال المادي عنه. وفي غالب الأحيان لم يعد الموت ممثلا للرعب بل صار يعتبر موتا جميلا. فالقلق من العالم الآخر مع ما يصاحبه من تصورات الذنب والجحيم تراجعا إلى الخلف. وازدادت أهمية الأمل في إعادة الاتحاد بالإنسان الذي فصلنا عنه الموت.

4 -الموت المنقلب إلى ضده

إن الموت الذي انقلب إلى ضده هو النموذج المنتشر حاليا وقد عادت فيه الدلالة المركزية لطابع الموت الخاص والحميم. فأهمية الجماعة تتناقص باطراد. والموت أصبح عملية تحجب عن العموم عملية يستحي الإنسان بها وهي تتحقق

631 راجع جارد جوتنمن وميشال زنتاج وكريتسوف فولف (نشر): النفس. تاريخها في الغرب فاينهايم 1991. × كريستوف فولف وجيتمار كامبار (نشر): المنطق والانفعال برلين 2002.

في عزلة المستشفى. إنها لا تحصل بين الجماعة بل في الخفاء ويتم الموت حيث يريد
(256. المحتضر ألا يرى أهله لآخر مرة. وبفضل الأدوية يخلص المحتضر من آلام الموت. إلا أن هذه الأدوية تخرسه في نفس الوقت. فالمحتضر يستحي من «هزيمته» أمام الموت. ومسائل الشر أو الذنب لا تكاد تؤدي دورا يذكر.

والكثير من الاعتراضات يمكن أن تثار ضد هذه المحاولة في علاج التغير الذي طرأ على تصورات الشعائر والمراسم الدينية في المجال المحيط بالموت وذلك بخصوص استعمال المصادر وما تتضمنه من تعميم ورفع إلى مستوى المثل. إلا أن هذا النقد لا يغير شيئا من أن هذا البحث التاريخي في الذهنيات حول تاريخ الموت قد فتح آفاقا جديدة بالنسبة إلى البحث التاريخي الأناسي دفعت قدما بالكثير من الأعمال الأخرى[632].

وقد طور جون بودريار تأويلا قابلا بإطلاق للتوحيد مع التأملات السابقة تأويلا لعلاقة المجتمعات الحديثة بالموت. وفي هذا المجال فإن الوضعية الاجتماعية اليوم تقبل التعريف بالقطيعة التامة مع قوانين التبادل الرمزي بين الحياة والموت. وبدلا من التوجه إلى التبادل فإن كل الطاقات تتوجه إلى استثناء الموت من الحياة. والهدف هو مراكمة الحياة. والتحول الحاصل من مراكمة الحياة يكوِّن شكلا من الموت الحي. ولما كان الموت يؤول باستثنائه من الحياة فإنه يقع في رؤية محدودة من النظر فيدرك ببساطة كتهديد للحياة ينبغي الاحتماء منه. وهو أمر لا يتم إلا بإطالة الحياة. وتجنب الموت ومحاولة إخراجه من دائرة الحياة يؤدي إلى حياة لا حياة فيها. ويتولد السلطان في كل حالة مع الرغبة في إطالة الحياة. فالسلطة مترابطة وثيق الترابط مع تهديد الموت بالقوة والحسم في مسألة الحياة والموت. وكل محاولات الهندسة

---

632 راجع من بين آخرين ماريانه مشكه: التعامل مع الموت. في الغير في التاريخ الغربي برلين 1996.

الجينية وتأجيل الموت ومن ثم تحرير الإنسان من كثافة الحياة يهدفان إلى إطالة الحياة بكل الصور الممكنة. وعن القنبلة النووية وتحطيم البيئة وإفناء الموارد صدر تهديد لحياة البشرية وهو تهديد يفهم كنتيجة لإرادة توسع القوة ومن الأرجح أن هذه الإرادة ستنفجر ذات يوم في المستقبل. إن منظرة الحياة كإطالة للعمر تُمثل افتراضيا وهي تضيع في هذا التمثيل. وهكذا فالواقع المفرط سيعوض حقيقة الحياة الفعلية حياة حرمت من التبادل مع الموت[633]. (ص.257)

وفي الغاية فإن كل سلطة اجتماعية هي سلطة على الحياة والموت تُمارس بصور مختلفة. ففي بعض المجتمعات يمارسها ملوك أو مستبدون. وهي تمارس في بعضها الآخر ضمن التقسيم الديموقراطي لسلطة الدولة. وحتى تتم الحماية ضد الموت تم خلق أنظمة عسكرية وشرطية. وتم تطوير النظام الطبي وتم تمويل علوم تعد بالمساعدة على إطالة الحياة. وبذلت جهود عنيفة لاستبعاد الموت ومغالطته. وتقبل الثقافة الإنسانية الفهم كـ«**جملة من المعتقدات والشعائر الدينية تحاول مصارعة القوة المحللة لموت الأفراد والجماعات**»[634].

يمثل الموت حيزا إنسانيا خاليا وغير مريح وتريد ملكة التخيل ملأه بتصورات متعددة تتلاعب على عدم العلم. من ذلك أن الكثير من الصور والاستعارات تخطها ملكة التخيل للتعامل مع هذا الحيز الخالي[635]. لكن ذلك لا ينجح إلا بصورة غير كافية. وبحسب طبيعة الثقافة توجد أشكال مختلفة من إدراك الموت والإحساس به والتعامل معه. فبواسطة المراسم الدينية والأساطير والصور يصوغ الناس علاقتهم

633 راجع جون بودريار: التبادل الرمزي والموت منشن 1982.

634 راجع لويس فانسان طوماس: الموت والسلطة باريس 1978. ص. 10. × راجع في ذلك أيضا البحوث التأسيسية للويس فانسان طوماس: أناسة الموت باريس 1975 . × وفلاديمير ينكليفيتش: الموت باريس 1977.

635 راجع طوماس ماشو: إستعارات الموت. نحو تجربة الحد فرنكفورت على الماين 1987.

بفقدان أناس آخرين ويمنظرونها. وفي أشكال مطبوعة ثقافيا وتاريخيا تتحدد العلاقة بين الفرد والمجتمع والإنسانية وتُشكل خياليا وفعليا.

وفي وقتنا الحاضر يوجد في المقام الأول تصوران متقابلين. ففي الأول منهما يعتبر تواصل الحياة ممكنا في عالم آخر أو في تحول الميت وصيرورته في شكل آخر (التناسخ). وفي الثاني منهما يدعي أصحابه في ما يناظر المفروضة الميتافيزيقية أن الموت يأتي على الحياة نهائيا. وفي إطار هذا الموقف يزداد الشعور بما يعلق من آمال على الهندسة الجينية وغيرها من العلوم الإحيائية الأخرى وما يمكن أن تحققه من تأجيل للموت.

أما في إطار المنطق التقليدي فكلا النظامين التصوريين مستثنيان. وتنشأ وضعية لا مخرج منها. ويتمثل المشكل في « **صيد وهم الحسم: حسم التناقض بين الحياة والموت ؟ فإذا لم يبق وراء هذه الحياة أي وجود فإنه لن يوجد إلا هذه الحياة الدنيا وغيرها عدم**...»[636].

(258 وبين بنفسه أن ذلك ليس هو الكلمة الأخيرة. والقول بحياة أخرى هو أيضا فرضية ميتافيزيقية مثلها مثل القول بأن موت الفرد هو نهاية كل شيء. ويصطدم العلم والفلسفة هنا بحد لا يمكن تجاوزه. وبصرف النظر عن كوننا نتعامل مع الموت فإنه يمكن التقرير بأن موت الإنسان مسألة لا تقبل الحل. وقد تكلم **هيدجر** في كتابه الوجود والزمان عن «**وجود مصيره الموت**» وحدده على النحو التالي «**إن الموت كنهاية للدازاين (وجود الإنسان) هو أكثر الأشياء ذاتية له شيء غير إضافي ويقيني ومن حيث هو كذلك فهو غير محدد وهو إمكانية للدازاين لا يمكن تخطيها**»[637].

ومن ثم فالموت فريد نوعه ولا يقبل التخطي وهو في فرادته علامة وجود الإنسان الفردي. وإذا انطلقنا من كون الأنا بنحو معين يوجد بـ«**القرب من**» وأنه

636 هنس ديتر بأر: التفكير في الموت منشن 2002.

637 مارتين هيدجر: الوجود والزمان توبنجن 1960 ص. 258 والموالية.

بنحو ما مصاحب **للدازاين** فإنه لا يكون مائتا ولا غير مائت إذ هو يوجد **«بالقرب من» «أي بالقرب من الآخرين سواء نسب هذا الوجود الآخر إلينا نحن ذاتنا أي إلى الشخص ذاته أو إلى أشخاص آخرين أو (حتى) إلى الأشياء»**[638]. وهذا الأنا لا يقبل المخاطبة وكونه لا يقبل المخاطبة **«لا يبدو قابلا للرد إلى مجرد الاسم إلا خلال موت الشخص»**[639]. وإذا كان الأنا عند الاستيقاظ من النوم يكون موجودا ويغيب ثانية في النوم فإن الموت ليس «غيابا» للأنا مماثلا لغياب النوم. ومن ثم فمنذ نظرة **أبيقور** ينبغي القول إن الموت لا يطابق الحي ولا الميت. وحتى لو كان الأمر كذلك وحتى لو تبنينا حكمة **باسكال** القائلة- **«إن الموت أيسر تحملا عندما لا يفكر فيه الإنسان من فكرة الموت عندما يكون الإنسان فعلا ليس في خطر»**[640]-فإن السؤال يبقى دائما مطروحا: لماذا لا يمكن لفكر الإنسان أن يتجنب الانشغال بالموت ؟ ومن ثم ففكرة الموت تجابه من منطلق **«العدمية من لا شيء إلى . . .» أي مما لا يقبل التفكير فيه بدلا من الانطلاق من الوجود إلى الفكر. . .فالفكر لا يمكن أن ينتهي والعدم لا يمكن أن يفكر»**[641]. وإذن فالفكر لا يمكن أن يتوقف عن التفكير وما لا يمكنه أن يفكر لا يمكن أن يفكر. لكن الفكر مع ذلك لا يستطيع أن يفكر في عدمية العدم وفي الموت. ولما كان الفكر ينبغي له أن يمسك بشيء وكان الموت ليس شيئا يقبل الإمساك به فإن الفكر في الموت وفي عدمية العدم يفشل. ويعني ذلك بالنسبة إلى الأنا ووجوده بوصفه مصاحبا **للدازاين** ما يلي: **« كون الأنا أنا هو النحو الوحيد من النهاية المطلقة ومن ثم فهو الانفتاح على العدم. ومن دون انفتاح الأنا هذا ما كان يمكن للعلاقات مع الموجودات الأخرى أن توجد»**[642]. ص.259)

638 بآر نفس المرجع ص.143.

639 بآر نفس المرجع ص.144.

640 بلاز باسكال: أفكار المزمور 188 فيزبادن 1947 ص.83.

641 بآر نفس المرجع ص.147 والموالية.

642بآر نفس المرجع ص.150.

وبالنسبة إلى الأناسة فإن الموت حد للمعرفة التي تغتذي منه بأشكال مختلفة والتي لعلل مبدئية لا تستطيع تجاوزه. إلا أن الانشغال بهذا الحد وما يصاحب ذلك من حدوس متنامية يعدان من مقومات المعرفة الأناسية. إنها تحيل إلى ضرورة نقد الأناسة من بداية الوجود إلى الموت وكذلك عدم قابلية تأسيس (مفهوم) الإنسان نتيجة لذلك.

تذكير بما تقدم وفتح للأفق (خاتمة الكتاب)

التقيد بالاختصاص وعبور الفواصل بين الاختصاصات ص.260)

كيف تتحدد العلاقة بين البحث الفني المنفصل والبحث الذي تشترك فيه الفنون المختلفة والبحث الذي يتجاوز ما بينها من حدود فاصلة ذلك أمر يعد من المسائل التأسيسية في الأناسة التاريخية. وانطلاقا من الجواب عن هذا السؤال تحصل نتائج مهمة بالنسبة إلى صوغ المشاكل صوغا مفهوميا. فبالنسبة إلى الحالة الأولى نجد أمثلة ناجحة في تاريخ علم الأدب وعلم التاريخ وعلم التربية[643]. وبالنسبة إلى الحالة الثانية يمكن أن نضرب أمثلة من دراسات عالجت أغراضا من جنس «**المنطق والانفعال** (**الألم**)» و«**في الإنسان**» وبعض الدراسات من مجالات البحوث البرلينية الخاصة «**ثقافات الإنشاء** (**الفعلي**)»[644]. فقيمة البحوث الأناسية مرتهنة بهذه أو تلك من صور تحققها. فأحيانا كثيرة نجح بعض الأفراد من الباحثين كذلك في إعطاء بحوثهم وجهة متجاوزة للحدود الفاصلة بين الاختصاصات ونقلوها لاستعمالها في اختصاصهم.

643 راجع الفصل الخامس وخاصة الملاحظات 3-5 وراجع كذلك الفصل الرابع.

644 راجع كريستوف فولف وديتمار كامبار (نشر): المنطق والانفعال حصائل الأناسة التاريخية برلين 2002. × كريستوف فولف (نشر): في الإنسان. مصنف تعليم في الأناسة التاريخية فاينهايم بازال 1997. × إريكا فشر لشته وكريستوف فولف (نشر): ممارسات الإنشائي الفعلي باراجرانا المجلة العالمية للأناسة التاريخية 13 (2004) 1.

261) ورغم هذه الإمكانيات المختلفة فإن أشكال التنظيم بين الاختصاصات أو بين ما يتجاوز ما يفصل بينها تعد من الشروط المفيدة بصورة خاصة في بحوث الأناسة التاريخية. إن الكثير من ممثلي العلوم المختصة يقدمون تقاليد علمية مختلفة خلال التعاون بينهم. فيكون بوسعهم استعمال تواليف علمية ووضع أسئلة ومفهومات وسبل منهجية مختلفة جاعلين التعاون المتجاوز لما يفصل بين الاختصاصات عملا مثمرا. والعمل المشترك المتجاوز للفصل بين الاختصاصات يتمثل في تطوير طرح الأسئلة والمفهومات والسبل المنهجية تطويرا يتجاوز المحاور المرجعية للعلوم الجزئية ويؤدي إلى إطار مرجعي وإلى علاج منهجي متجاوزين للفصل بين الفنون. وعندما ينجح ذلك تصبح ممكنة تلك البحوث التي كانت مما لا تتحقق إلا بعسر في الفنون والعلوم المختصة الجزئية.

إن أشكال البحث العابر للاختصاص لها مقتضيات رفيعة في قدرات التواصل والتعاون عند الباحث. إنها تفترض اتصاف الباحث بحب الاطلاع والعناية بالأجانب والانفتاح والمرونة في طرح الأسئلة والآفاق الجديدة. فمقتضيات التواصل والتفاعل ذات المستويات المتعددة ينبغي أن يوفيها كل باحث حقها وإلا فإن الطابع المشترك لهدف البحث والمهام العابرة للاختصاص تتعرض للخطر[645]. وفي حين أن الأمر في البحث متعدد الاختصاصات يقتصر على العمل المشترك بين علماء مختصين يضع كل واحد منهم المسائل أمام ممثلي الاختصاصات الأخرى من منظور اختصاصه على أمل أن يحصل على مساعدة من اختصاصهم في علاج مسائله تهدف البحوث العابرة للاختصاص إلى نوعية جديدة من البحث. فالأمر هنا يتعلق باكتشاف ضروب من طرح المسائل والبحث فيها ينشآن في الأغلب على هامش العلوم المختصة. فيكون

645 راجع يرجن كوكا (نشر): تعدد الاختصاصات وتعاونها. الممارسة-التحدي-الإيديولوجيا فرنكفورت على الماين 1987.

اعتمادها على تقاليد الاختصاص أقل من اعتمادها على الجديد الذي تتحدد هيئته بفضل ما يحققه التبادل بين الاختصاصات. والكثير من البحوث الأناسية تطورت خلال مثل هذه العلاقات وخاصة عندما تكون مسائلها وأغراض بحثها لا تنتسب إلى مجال أي اختصاص علمي جزئي ويكون الأمر متعلقا فيها بظاهرات ومشاكل وموضوعات نشأت قبل توزيعها على اختصاصات علمية وخارجه. وهذا على سبيل المثال في الأغلب حال مجالات أغراض البحث التي من جنس الجسد والحواس والنفس والزمان والشعائر والجناسة ووسائل الاتصال.

وينتج عن هذه الوضعية نتيجتان. فمن ناحية أولى نمت مع تزايد المعرفة العلمية ضرورة تنظيم هذه المعرفة في أشكال بينة للعيان. وبذلك عظمت قيمة العلوم المختصة. ومن ناحية ثانية أدى البحث الأناسي العابر للاختصاصات إلى تجاوز الحدود الفاصلة بينها. فعلى أساس النهج المختص وباستعماله نشأت كيفيات من
العمل العابر للاختصاصات غيرت الفنون المختصة بصورة دائمة. وفي هذا البحث (ص.262)
العابر للاختصاصات أصبح أخذ مسألة الأجانب بعين الاعتبار عنصرا مقوما لهذه البحوث من منطلق فنون أخرى[646]. فعولجت بذلك أغراض ومفاهيم ومناهج وضعت منزلة المعرفة والبحث المختصين موضع سؤال وغيرتها. فنشأ تنوع أقوى وتعقيد أشد. وكلما كان اختيار أغراض البحث والعلاج المنهجي أكثر جذرية قلت إمكانية توقع النتائج التي قد تحصل في هذه البحوث. وفي ذلك يكمن تأسيس الطابع التجديدي للكثير من بحوث الأناسة التاريخية.

إن الكثير من الأغراض التي بحثتها الأناسة التاريخية لها من التعقيد ما

---

646 راجع بيتر فاينجارت: تعدد الاختصاصات وتعاونها–مفارقات الخطاب ورد في الأخلاق والعلوم الاجتماعية 8 (1997) 4 ص.521-529.

جعل علاجها في إطار اختصاص معين غير كاف. وبمساعدة تنظيم البحوث العابرة للاختصاص ارتفع تعدد المستويات التي تطرح فيها الأسئلة والعلاجات المنهجية. وعلى أساس كفاءات علماء مختصين في فنون مختلفة تم النجاح في الكثير من الحالات للسمو إلى مستوى التعقيد المرغوب فيه. فتعدد النماذج العملية المعتبرة في هذا المضمار أدى إلى بحث معقد ينسحب على حدود فنون متراكبة. فيتم بذلك استكمال الفنون المختصة والنماذج العلمية بفضل آفاق من ثقافات علمية لبلدان أخرى ومن ثم تصبح البحوث متجاوزة للأوطان فيحصل ارتفاع متزايد في درجات التعقيد. إن عبور الاختصاص وتنوع النماذج وتجاوز الحدود الوطنية كل ذلك يؤدي إلى الرفع من عدد النماذج والتعقيد في البحوث التاريخية الأناسية[647].

التعقيد والتنوع المنهجي

إن الكثير من بحوث الأناسة التاريخية عابرة للاختصاص ومتعددة النماذج العلمية ومتجاوزة للحدود الوطنية. فهي تستعمل مناهج وعلاجات مختلفة. وليس بوسعنا في الحالة الراهنة لتطور المعرفة أن نعرف نهج بحث محدد فنعتبره منهج الأناسة
263. التاريخية الخاص بها. إن طيف المناهج التي فيها نظر والتواليف بين المناهج طيف واسع وهو مبدئيا مفتوح. ومحاولة حصره تناقض تعدد أشكال البحوث الأناسية التاريخية وتعدد نماذجها. وفي حدود كون مسائل المنهج تابعة للأغراض والمفاهيم فإنها لا تقبل العلاج المفصول عنها. ولما كانت الأناسة التاريخية لم تتكون على أساس مجالات الموضوع فإنه لا بد من تفكير ذي عناية خاصة بالمجال المنهجي.

---

647 راجع جولي طومسون كلاين: تعدد الاختصاصات وتعاونها، التاريخ النظرية والممارسة ديترويت 1990. × نفسه: قطع الحدود. المعرفة الاختصاصات وتعاون الاختصاص شارلوتفيل من بين أخريات 1996.

إن البحوث ذات المناهج الكمية كالبحوث السكانية بوسعها أن تمكن الأناسة التاريخية من مساهمة بناءة. وبسبب ما يرتبط بها من ادعاء أن صحتها بينة بنفسها فإن هذه المناهج تقتضي استقلالا دائما عن الطابع النوعي لمضامين البحث. لكن المناهج التي من جنس **المنهج الظاهرياتي والتأويلي والتفكيكي** على سبيل المثال هي بخلاف هذه المناهج ذات علاقة مباشرة بمسائل الأناسة وأغراضها وموضوعاتها لما لها بها من صلات متينة. فلهذا النوع الثاني من المناهج ذات الطيف الواسع والمتنوع أهمية رفيعة في بحوث الأناسة الثقافية. ونظرة واحدة على الرؤى التأويلية التي تطورت في مختلف العلوم تبين ذلك بوضوح[648]. ولما كان الكثير من البحوث في الأناسة التاريخية متعلقا بتأويل النصوص والصور والممارسات الإنشائية الفعلية فإن العلاج التأويلي (الهرمينوطيقي) يؤدي فيها دورا مهما. لذلك اتسعت دائرة الأدبيات المتعلقة بهذا الوجه. وعلى سبيل المثال فليس لنقد النصوص والمصادر في علم التاريخ وحدهما الأهمية المركزية بل إن المسائل الأساسية حول علاقة الحدث والمبدعات الخيالية والقص لها نفس الأهمية كما أن مناهج التأويل[649] ونهج التفكيك[650]

---

648 راجع من بين آخرين هنس جيورج جدامر: الحقيقة والمنهج الخصائص الأساسية لهرمينوطيقا فلسفية توبنجن 1972 الطبعة الثالثة. × بول ريكور: الاستعارة الحية منشن 1986. × له أيضا: الزمان والقص الأجزاء 1-3 منشن 1988-1991. × وله أيضا: الذات كآخر منشن 1996. × هنس جيورج جدامر وجتفريد بوم (نشر): ندوة: الهرمينوطيقا الفلسفية فرنكفورت على الماين 1976. × لهما أيضا (نشر): ندوة: الهرمينوطيقا والعلوم فرنكفورت على الماين 1978.

649 راجع بين آخرين كلوديا بنتين وهنس ر. فالتن (نشر): علم الآداب الألمانية كعلم ثقافة. مدخل إلى مفهومات نظرية جديدة راينباك 2002. × هوج ج،سلفارمان (نشر): تواشج (تراشح) ثقافي نيويورك ولندن 1998. × هـ.أرام فيزر (نشر): التاريخانية الجديدة نيويورك ولندن 1989.

650 راجع من بين آخرين ميكائيل فيمر: وجه الإنسان الخلفي. مشاكل ومسائل في الأناسة التاريخية ورد في ونفريد ماروتسكي ويان ماسشلاين وألفراد شافر (نشر): مؤكدات أناسية. تحديات الفكر التربوي فاينهايم 1998 ص.85-112. × جاك دريدا: الكتابة والفرق فرنكفورت على الماين 1976. × له أيضا: علم الكتابة (جراماتولوجي) فرنكفورت على الماين 1978. × وله أيضا: في العقل. هيدجر

يؤديان في علم الأدب دورا ذا أهمية بناءة. ونفس الأمر يصح على دورهما في علم التربية[651]. وإلى جانب مناهج علم التاريخ والفن والأدب المتعلقة بالنصوص يجد العلاج الهرمينوطيقي كمنهج للبحث الاجتماعي الكيفي عناية كبرى في بحوث الأناسة التاريخية[652]. وفعلا فالاستعمال العام لهذا المنهج يمكن تعلمه. لكن التمشي

والسؤال فرنكفورت على الماين 1988. × وله أيضا: ثنايا الفلسفة الهامشية فيانا 1988. × وله أيضا: كيف لا نتكلم الأنفاء فيانا 1989. × وله كذلك: قوة القانون الأصل الأسطوري للسلطة فرنكفورت على الماين 1991. × وله كذلك: المال الزائف. إعطاء الزمان ا منشن 1993. × وله كذلك: التراخي ورد في: بيتر إنجلمن (نشر): ما بعد الحداثة و التفكيك. نصوص فلاسفة فرنسيين في الحاضر شتوتجارت 1990 ص.76-113 . × وله كذلك: الوسميات وعلم الكتابة. حوار مع جوليا كريستيفا ورد في إنجلمن نفس المرجع ص.140-164. × وله كذلك: يد هيدجر (جنس اا) ورد في انجلمن نفس المرجع ص.165-223. × ملتقى سوريزي: تجاوز الحدود. حول عمل جاك دريدا باريس 1994.

651 راجع كريستيان رتلماير وميكائيل بارمونتيي: مدخل إلى هرمينوطيقا التربية دارمشتات 2001. ونجد هنا خاصة دراسة فولفجنج كلافكي: النهج الهرمينوطيقي في علم التربية ص.125 والمواليات.

652× راجع من بين آخرين بارني ج.جلازار وأنسالم ل. شتراوس: اكتشاف النظرية المؤسسة شيكاجو 1969. × أنسالم شتراوس وجوليات كوربان: النظرية المؤسسة. نظرة شاملة ورد في نورمانك. دنزين وإيفونا س. لنكولن (نشر): مصنف تعليم في البحث الكيفي تاوزند أوكس من بين آخرين 1994 ص.273-285. × نورمان ك. دنزين وإيفونا س. لنكولن (نشر): مصنف تعليم في البحث الكيفي نفس المرجع. × إكارت كونيش وبيتر تسادلار (نشر): موازنة البحث الكيفي جزءان فاينهايم 1995. × أوفه فليك: البحث الكيفي. النظرية والمناهج والاستعمال في علم النفس وفي العلوم الاجتماعية راينباك 1995. × بربرا فريبارتس هويزر وأنادوره برنجل (نشر): مصنف تعليم لمناهج البحث الكيفي في علم التربية فاينهايم من بين أرخيات 1997. × ستيفان هرشآور وكلاوس أمن (نشر) : اغتراب الثقافة الذاتية. نحو تحد اثنوجرافي للتجربة العينية الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1997. × رونالد هتزلار وآن هونر (نشر): هرمينوطيقا علم-اجتماعية أبلادن 1997. × هاينز هارمن كروجر وفنفريد ماروتزكي (نشر): بحث في السير في علم التربية أبلادن 1996. × كلاوس كرايمر (نشر): إعادة بناء الحالة المدروسة.فهم المعنى في بحث العلوم الاجتماعية فرنكفورت على الماين 2000. × أوفه فليك وأرنست فون كاردورف وإناس شتاينكه (نشر): البحث الكيفي. مصنف تعلمي راينباك 2000. × مجلة علم التربية 3 (2000) 3 . × مركز الثقل: معايير البحث الكيفي نشر هاينز هرمن كروجر وكريستوف فولف. × رالف رونساك: البحث الاجتماعي الذي يعيد البناء. مدخل إلى المناهج الكيفية أبلادن 2003 الطبعة الخامسة.

المنهجي يقتضي في الحالات الخاصة ملاءمة دقيقة مع الأهداف والأغراض وشروط كل بحث على حدة. ومنذ بحوث مالينوفسكي الميدانية أصبح هذا النهج حائزا على (ص.264) منزلة مركزية في علم السلالات إلا أنه لم ينل عناية قوية في العلوم الاجتماعية وفي الأناسة إلا منذ بعض السنوات. وأخيرا فإن الاندهاش المفاجئ[653] والمسائل الجذرية والنقد الفلسفي والنقد الذاتي تؤدي في بحث الأناسة الثقافية دورا مهما. فشروط التفلسف وأشكاله هذه كمناهج يمكن أن توصف بكونها غير كافية[654]. وهذه المناهج تتمنع عن الصوغ الصوري ولا تبدي دلالتها إلا في التعامل مع الظاهرات والأحداث والأفعال والمشاكل وكذلك مع ألعاب اللغة وبحوث الأناسة الثقافية. وحسب كل سياق فإن هذه الأشكال من التفكير الفلسفي تؤدي إلى حدوس ومعارف مختلفة وهي تؤدي كذلك إلى تزايد في تعقيد البحث الأناسي. وهي تعتبر مسألة الإنسان بالأساس مسألة مفتوحة وتسهم في الحدس القائل بأنه غير ممكن تحرير مفهوم من الإنسان تحريرا مفهوميا.

العولمة والفرق الثقافي.

وعلى أساس التغييرات الشاملة والواسعة التي حصلت في العقود الأخيرة تغيرت الإحداثيات المرجعية بالنسبة إلى البحث الأناسي بصورة دائمة. فإذا كانت البحوث التاريخية الأناسية قد توجهت (في ما مضى) إلى تاريخ الثقافات والمجتمعات الأوروبية وحاضرها فقد بات حاصلا في الوعي الأوروبي اليوم أن أوروبا ليست الثقافة الوحيدة حتى وإن كانت دون شك واحدة من دوائر الثقافة في العالم. ولهذا الوعي تأثيرات على انتخاب الأغراض المعالجة في الأناسة وعلى طرح الأسئلة في

---

653 طاومازاين taumazein بمعنى يفاجئ ويدهش (يوناني)

654 راجع من بين آخرين المادة التي تعالج المنهج والمنهجية في يواشيم رتر وكارلفريد جروندر (نشر): معجم تاريخي للفلسفة الجزء الخامس بازل 1980 وخاصة الصحفة 1304 والمواليات.

البحث الأناسي. إنه وعي أدي إلى توقعات ومواقف متغيرة إزاء حصائل البحث وإلى انفتاح بخصوص التقاليد الثقافية والاجتماعية المتباعدة دون الوقوع في التحكم المعياري. وقد تأثر الإطار المرجعي لبحث الأناسة الثقافية في سلسلة من الحالات بعملية العولمة التي تتميز بتزامن اللامتماثل وهي تتصل بـ[655]:

1- سوق المال ورأس المال العالمية (265.

2- حركية رأس المال وعودة تأثير نظرية الاقتصاد التحرري الحديث.

3- وإستراتيجيات الأعمال والأسواق مع إستراتيجيات ذات توجه شامل في الإنتاج والتوزيع وتخفيض الكلفة بواسطة نقل المؤسسات الإقتصادية للبلاد ذات العمالة الرخيصة.

4- البحث والتنمية والتكنولوجيا.

5- البني السياسية المتجاوزة للأوطان مع نقصان تأثير الأمم.

6 -المعيار الاستهلاكي وأسلوب الحياة والأسلوب الثقافي مع التوجه إلى التوحيد فيهما.

7- كيفيات الإدراك وبنى الوعي وتنميط الفردية والجماعة.

655× راجع مايك فاذرستوون (نشر): الثقافة العالمية. القومية، العولمة والحداثة لندن من بين أخريات 1990. × شارل تايلور: نزعة التعدد الثقافي وسياسة الاعتراف (بالآخر) فرنكفورت على الماين 1993. × داود ت. جولدبارج (نشر): نزعة التعدد الثقافي أكسفورد من بين أخريات 1994. × دجونتان فريدمن: الهوية الثقافية وعملية العولمة لندن من بين أخريات 1994. × أرجون أبادوراي: الحداثة ككل. الأبعاد الثقافية من العولمة مينيابوليس من بين أخريات 1996. × أخيل جيبتا وجيمس فرجوسون (نشر): الثقافة والسلطة والمكان. مباحث في الأناسة النقدية دورهام ولندن 1997. × أولرش باك: ما العولمة؟ أخطاء النزعة العولمية. أجوبة حول العولمة فرنكفورت على الميان 1997. × رتشارد مونش: الحركية العولمية وعوالم الحياة المحلية. الطريق الصعبة في المجتمع العالمي فرنكفورت على الماين 1998. × أنطوني جدنس: الطريق الثالثة. تجديد الديموقراطية الاجتماعية فرنكفورت على الماين 1999. × كريستوف فولف وكريستين ماركال (نشر): العولمة كتحد للتربية. النظريات والمبادئ الأساسية ودراسات الحالات منستر من بين أخريات 2002.

8 -وسائل الاتصال الجديدة والسياحة.

9- ذهنية العالم الواحد.

ويضاف إلى ذلك كله عولمة الفقر والحاجة والألم والحرب والإرهاب والاستغلال وإفساد الطبيعة تلك العولمة المرفوضة منذ أمد طويل. وقد أدت التطورات إلى اندغام الاقتصادي في السياسي وعولمة أشكال الحياة وزيادة أهمية أدوات الاتصال الحديثة. ولم تتحقق هذه العمليات بصورة خطية بل هي كانت متقطعة التفرعات وأنتجت حصائل متناقضة يكون فيها تحديد الأهداف وبنى القرار مختلفة وينتظم فعلها انتظام شبكة النجم[656]. إنها لا تحصل في أزمنة أو أمكنة متماثلة بل هي تخضع لحركيات غير متجانسة. إنها متعددة الأبعاد ومتعددة المناطق وتنطلق من مراكز الرأسمالية الليبرالية الجديدة. إن هيمنة الاقتصاد المعولم على السياسي وعولمة أشكال الحياة مع تزايد صوغ التجربة بالصور في وسائل الاتصال الحديثة كل ذلك يؤدي إلى تغييرات في عالم العمل وضياع معنى الأمة وتقارب الثقافات وتفاعلها وتداخلها وكذلك أشكال الحياة وعوالمها الجديدة.

وبدلا من تنميط البشر فإن المطلوب هو عولمة تأملية ونقدية وغير متجانسة (ص.266)
عولمة نتجه في إطارها إلى تغيير سلسلة من التطورات التي حصلت إلى حد الآن عولمة تتضمن تنوعا ثقافيا وتحديا للآخرين وكذلك للتفكير الأناسي في الفروق التاريخية والثقافية الحاصلة في حركية العولمة. وخلال مجرى هذه العمليات يتغير دور الفرق الثقافي والتنوع وكذلك طابع عوالم الحياة في الحاضر ودلالتها جميعا. إلا أن ذلك لن يؤدي إلا إلى توفيق حتمي بين أشكال الحياة. فعلى أساس الطابع العرضي للتطورات الاجتماعية والثقافية تتكون أشكال غير قابلة للتوقع من التلفيق والهجنة[657].

---

656 راجع مانوال كاستال: بزوغ شبكة المجتمع مالدن وأكسفورد 1996.

657 راجع هومي ك.بهابها: تحييز الثقافة توبنجن 2000. فولفجنج فالش: على طريق المجتمعات

وهي تنتج دائما أشكالا جديدة من الهجنة والتنوع الثقافي يكون لخلفيتها التاريخية والثقافية من الاختلاف ما يجعل هذه الأشكال وكانها حتى عند تشابه المظهر متساوية القيمة في بناها العميقة.

إن لنفس الظاهرات والوضعيات الثقافية في غالب الحالات دلالات مختلفة للبشر المختلفين. ويتبين ذلك من تجارب التواصل بين الثقافات وتعلم الثقافات بعضها من البعض. كما يتبين ذلك بوضوح من إلقاء نظرة على الدلالات المختلفة لكلمة طبيعة اللاتينية – ناتوراnatura - دلالاتها المرتبطة باللغات الأوروبية. فمجال التداعي ومجال الإفادة غير الإحالية لكلمة طبيعة الألمانية –ناتورNatur -وكلمة طبيعة الإنجليزية –نَيتشه nature -وكلمة طبيعة الفرنسية–ناتير - n - ture - أوالإسبانية–ناتوراليزا naturaleza- دلالات شديدة الاختلاف. ويصح هذا حتى في حالة الثقافات ذات التاريخ المشترك الطويل. و(يزداد الأمر وضوحا كما) يتبين من مقارنة مع اللغة اليابانية «**شي زان** shi zen » التي تعني طبيعة كذلك. وفعلا فالمفهوم له في الثقافة اليبانية أيضا وجه وصفي ووجه معياري إلا أن التواردات وخصائص الأحاسيس والمطابقات المناخية المرتبطة بـشي زان» تبتعد كبير الابتعاد عنها في المفهوم الألماني. وكون اختلاف الخلفيات الثقافية يؤدي إلى إدراكات وتجارب مختلفة يبينه كذلك مثلا علماء رئيسات الأنواع من اليبانيين الذين أدركوا من منطلق موقفهم المختلف إزاء الجماعة وموقفهم المجتمعي أدركوا قبل زملائهم الأوروبيين والأمريكيين أن نوع المكاك من القردة له ثقافة ذات تميز وأنه قادر على

---

10 ذات الثقافة المتجاوز للحدود الوطنية ورد في باراجرانا المجلة الأممية للأناسة التاريخية 10 (2001) 2 ص.254-284.

التعلم الثقافي[658].

(ص.267) أما بخصوص ذهنية العالم الواحدة التي تحددها المناقشة العالمية للعولمة فلا بد من تفسير الفروق التاريخية والثقافية حتى في وإن تبدت في نفس المظهر. ولهذه العلة بالذات يكون التفاهم مع الآخرين أمرا ممكنا. فعندما يصبح كل واحد واعيا بالغيرية الذاتية في ذاته وفي ثقافته تنشأ إمكانات جديدة لفهم الغير الخارجي والتفكير فيه فيتطور فكر غير متجانس. وبخصوص صيرورتنا واعين بالفرق وبالغيرية والاعتراف بالتنوع الثقافي تنشأ كذلك إمكانية إدراك المشتركات والتقارب بين البشر[659]. وبخصوص عولمة تسعى إلى التوافق في العالم كله تكون القدرة على إدراك الفرق وقبوله ذات أهمية خاصة ويمكن أن تسهم في الحد من العنف. إلا أن قبول التنوع الثقافي يصطدم كذلك بحد تعينه حقوق الإنسان والأخلاق الشاملة بالإضافة إلى الكثير من البشر[660]. وما يطرأ من صراعات مع المنتسبين إلى الثقافات الأخرى ينبغي تحملها وبقدر الإمكان حلها دون عنف.وقد نشأت صراعات بين عولمة تنميطية وتنمية تؤكد على الفرق الثقافي والتنوع صراعات تحدد شروط حياة البشر في القرن الحادي والعشرين. ويتعلق الأمر في ذلك بتجنب التوترات بين العولمي والمحلي وبين الكوني والفردي وبين التقاليد والحداثة وبين الروحي والمادي وبين التأملات طويلة المدى وقصيرتها وبين التنافس الضروري وتساوي الحظوظ وبين التوسع القوي للمعرفة وقدرات الإنسان المحدودة[661].

---

658 راجع فرانس دو فآل: القرد وسيد السوشي. الحياة الثقافية للحيوانات منشن 2002. × دومينيك لاستال: الأصول الحيوانية للثقافة باريس 2001.

659 راجع كريستوف فولف: العولمة والتنوع الثقافي. الآخر وضرورة التفكير الأناسي ورد في فولف وماركال نفس المصدر ص.75-100.

660 راجع يورج تسيرفاس: الأخلاق العولمية ورد في فولف وماركال نفس المرجع ص.254-284.

661 راجع: التعلم: الكنز في باطن الذات ورد في تقرير اليونسكي للجنة الدولية للتربية للقرن الحادي

ومن بين أشكال الصراع الكبرى في المستقبل نجد كذلك التوتر بين عولمة تستغل موارد الأرض بلا رادع وثقافة البقاء التي تهدف إلى جعل البشر قادرين على أن يكون لهم مستقبل. وفي إطار هذه التوتر يتعلق الأمر بتمكين البشر ومجتمعاتهم وأنظمتهم الاقتصادية من تحقيق موارد قابلة للتجدد وعدم استغلالها بما يتجاوز قدراتها الطبيعة للتجدد والحد إلى أدنى قدر ممكن من الإفراط في استغلال الموارد التي لا تقبل التجدد والحفاظ على التنوع البايولوجي والمناخي والحد من الإفراط في استغلال الأرض والماء ووسائل النقل حتى نستبعد الأضرار ونتجنب الأخطار التقنية الكبرى إلخ[662]...

وإذا كان البحث التاريخي والثقافي في المركز من بحث الأناسة التاريخية فإنه من البين بنفسه أن بحوثها لن تكون مقصورة على التاريخي والراهن بل هي تشمل كذلك البحث في مسائل ومشاكل وعلاقات ذات صلة بمستقبل الإنسان. فمسائل الثقافة (268
القادرة على أن يكون لها مستقبل ومشاكلها هي من هذا النوع.

والعشرين باريس اليونسكو 1996.

662 × راجع أرنست أولرش فون فايزسكر: سياسة الأرض. ساسية واقعية للبيئة في مفتتح قرن البيئة دارمشتات 1989. × لجنة التقصي» حماية الإنسان والبيئة» مفهوم الاستدامة: من الصورة القائدة إلى التحول بون 1998. × البرنامج 21 الذي أقرته أكثر من 170 دولة من منظمة الأمم المتحدة في إطار الدورة المخصصة للبيئية والتنمية (اليونيساد) 1992 بريو دو جانايرو. × براند هم: من أجل ثقافة ذات قدرة على المستقبل ورد في فولف وماركال نفس المرجع ص.193-212. × راجع كذلك إعلان هامبورج للجنة الألمانية لليونسكو لسنة 2003 وبفضل إقراره اكتسبنا عشرية من التنمية المستدامة (ص. 315). وتعني الاستدامة هنا تماما التعامل المقتصد ما أمكن مع موارد الأرض الطبيعية غير القابلة للتجدد. وتم توسيع هذه النظرة مباشرة بدلا من الكلام على تنمية مستدامة قادرة على المستقبل. ذلك أنه مما ينتسب إلى التنمية القادرة على المستقبل كذلك التعامل مع حقوق الإنسان والتنوع الثقافي والعنف والسلم والعدالة الاجتماعية.

أطروحات تلخص مضمون الكتاب

وعلى أساس اليقين من نهاية الطابع الملزم للمعيار الأناسي المجرد نحاول اليوم في علم الأناسة أن نربط بين تاريخية المفهومات وثقافيتها وبين الآفاق والمناهج حول تاريخية الأغراض والموضوعات والوقائع المبحوثة وثقافيتها. وهكذا فالأناسة التاريخية توجد في ما بين التاريخ والعلوم الإنسانية من مسافة وصلة متوترة. ففيها يتم علاج حصيلة العلوم الإنسانية والنقد الأناسي التأسيسي تاريخيا فلسفيا وثقافيا فلسفيا لتكون مثمرة بالنسبة إلى ضرب جديد من طرح الأسئلة. ويسيطر على نواة جهودها شيء من قلق الفكر والبحث لا يقبل التهدئة. وبحوثها لا تتعلق بأحياز ثقافية معينة ولا تقتصر على حقب جزئية. وهي تستطيع في تأمل تاريخيتها وثقافيتها الذاتيتين أن تتخلص من المركزية الأوروبية التي تتصف بها العلوم الإنسانية فتولي الأفضلية لمشاكل الحاضر والمستقبل.

ص.269) ليست الأناسة الثقافية علما مختصا. فبحوثها تابعة لفنون علمية مختلفة وهي تقع على تخومها. ويتبين من بحوثها موقف علمي يؤدي في غالب الحالات إلى تنظيم للبحث عابر للاختصاصات والأوطان. وفي إطارها يتم تطبيق تعدد المناهج. ومن هذه المناهج العمل على المصادر التاريخية وهرمينوطيقا النصوص في علم الأدب والبحث الاجتماعي الكيفي والتفكير الفلسفي. وهي لا تقتصر في بعض بحوثها على تجاوز الحدود بين العلوم المختصة المختلفة والنماذج العملية بل هي كذلك تتجاوز الحدود الفاصلة بين الفن والأدب والمسرح والموسيقى ولنواصل فنلخص حصيلة هذا البحث ببيان أطروحاته (الأساسية):

1-يمثل تاريخ الحياة وعلميات تأنس الإنسان موضوعا لبحث أناسي واع بتاريخيته وثقافيته. فتطور الحياة وتأنس الإنسان عمليات زمانية ذات امتداد كبير.

وتأنس الإنسان يفهم كعملية متعددة الأبعاد تصدر عن تفاعل عوامل بيئية وجينية ومخية واجتماعية وتؤدي فيها العوامل الثقافية بصورة مبكرة جدا دورا مهما.

2-وليست مسألة الشروط النوعية الخاصة بالإنسان أعني شروط إنسانية الإنسان بأقل أهمية من القوانين العامة لتطور الحياة والإنسان. فهذه الشروط تصاغ في غالب الحالات بالقياس إلى الفروق مع الحيوان. وهي تصاغ في الوقت الراهن بالقياس إلى الفروق مع الآلة. فالإنسان يختلف عن الأنواع الأخرى من الرئيسات بالمشي قائما وبنمو المخ ومرحلة النمو الجنيني الثانية Neotenie وبمحدودية الغرائز. ونذكر من ذلك خارجيته عن مركز ذاته وفائض النوازع والفعل والتفريغ أو تخفيف العبء واللغة والخيال والانفتاح على العالم. وتتمثل خصوصية الإنسان في «تصنعه الطبيعي» وكذلك في «لامباشرة المباشرة» التي يتصف بها.

3-ومهما كانت أهمية هذه الآفاق المتعلقة بالإنسان من حيث هو نوع فإنها تهمل تنوع الإنسان التاريخي والثقافي تنوعه الذي يكوّن فرادته. وهنا تكمن بحوث الأناسة في علم التاريخ الذي يدرس البشر في سياقاتهم التاريخية والثقافية الخاصة بهم. وفي إطار هذه الدراسة تؤدي العناية بعالم حياة البشر وممارستهم للحياة في أحياز زمانية تاريخية أخرى والنفاذ إلى الطابع التاريخي للأحاسيس والعواطف والذهنيات وكذلك إلى الوحدة والانفصال في الأغراض والموضوعات دورا مهما.

4 -وبفضل مدخل النظر الإثنوغرافي إلى الثقافة والتاريخ اتصفت بحوث الأناسة بأسلوب جديد. فقد أصبح الغريب في الثقافة الذاتية وفي الثقافات الأخرى والغيرية والتنوع الثقافي أغراض بحث مهمة. إلى جانب البحث المتوالي ازدادت أهمية البحث المتساوق حول الزمن الحاضر. وقد أصبحت مناهج الإثنوغرافيا أساس البحث الاجتماعي البنائي. وفي إطارها على سبيل المثال تجري البحوث الكيفية حول الأسرة والمدرسة والشباب ووسائل الاتصال.

5- إن العلاقة بالحاضر تودي حتى في بحوث الأناسة التاريخية المتوجهة إلى

الماضي دورا مهما. فبعض الدراسات تهدف صراحة إلى الإسهام في التأويل الذاتي لفهم الحاضر لذاته. وتؤكد دراسات الأناسة التاريخية على الطابع الجذري لتاريخية الموضوع والبحث وعلى ثقافيتهما. وبعضها يتوجه إلى أغراض ليست قابلة للدرس التجريبي أو لا تقبله إلا جزئيا وهي تقتضي بدلا من ذلك وقبل كل شيء بناء نظريات فلسفية وكذلك تفكرا ونقدا.

6 -ويمثل الجسد بمختلف وجوهه المهمة موضوعا مركزيا في بحوث الأناسة التاريخية. فبفضل هذا التبئير على الجسد أصبحت عمليات التجريد المتزايد والصوغ بالصور من أغراض البحث كذلك. وبسب تعقيد الجسد الإنساني آل الأمر إلى وجوب توضيح المقصود بالجسد في كلامنا. فطيف تصورات الجسد وتمثلاته واسع وهو مبدئيا مفتوح. والأمر في الغاية يتعلق في المفهوم المؤسس للجسد بالجسد الخفي corpus absconditum الذي لا يعلم إلا في صلته بسياق معين والذي يستعصي من ثم على كل معرفة تامة.

7 -منل أن عمليات المحاكاة تعد من الأمور ذات الصلة بالجسد وفيها يحاكي الإنسان غيره ويقلده بقصد أن يصبح مثله. وبمجرد كون الإنسان ذا علاقة بغيره ينتج عنه عادة تماثل بينهما. وعمليات المحاكاة لا تتجه نحو الآخرين فحسب بل هي تسهم في الانفتاح على العالم. إنها تتعلق بالعوالم المحيطة الفعلية والعوالم الخيالية في الفن والأدب. وفي عمليات المحاكاة ينطبع الناس بالآخرين وبالعالم يعيدون خلقهما وكأنهما ذواتهم وعوالمهم. وفي هذه العملية يتحول العالم الخارجي إلى عالم داخلي ويحصل التعلم الثقافي.

8 -إن الكثير من الأفعال الاجتماعية والثقافية تؤثر بخاصة على أساس طابعها المنظر والمعروض. فإنشائتها الفاعلة تشمل ثلاثة آفاق: (ص.271)

1-الأفعال الاجتماعية كعروض ثقافية

2-والكلام كإنشاء فعلي

3-والإنشاء الفعلي الفني كأفعال جسدية جمالية. وانطلاقا من هذه الآفاق يتم البحث في الفعل الثقافي والاجتماعي بوصفه منظرة وعرضا جسديا. وبذلك يتبين أنه ليست الشعائر والعواطف والتربية وحدها بل وكذلك الإدراك والمعرفة ووسائل الاتصال والجناسة كلها ذات وجه إنشائي فعلي. فمنظرتها وعرضها يقتضيان معرفة عملية تكتسب بعمليات المحاكاة.

9 -يقتضي الفعل المشعري معرفة عملية تُكتسب خلال عمليات محاكاة. وتعالج الشعائر والمشعرة الفروق فتكوّن الجماعات بما لها من طابع إنشائي فعلي. إنها تحقق التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل وتمد البشر بالثقة والسلوك الواثق وهي تصرّف قوة العنف وسلطانه. وتفيد الشعائر في تنظيم التوسط بين المؤسسات. ولها خاصية الظهور البارز وخاصية اللعب. ويشمل طيفها مشعرات ومواضعات ومراسم تعبدية ومراسم احتفالية وأعياد. ويمتد طيف الشعائر من شعائر الحياة اليومية مثل تبادل تحيات (الاستقبال) والفراق مرورا بترتيبات تخص الغذاء واللباس إلى الشعائر السياسية والدينية. وبفضل ما لها من سلطان تثبت المؤسسات والمنظمات الاجتماعية قيمها ومهامها ووظائفها في جسد أعضائها ومن تتوجه إليهم.

10-وفعلا فإنه يوجد في الجسد قدرة على الكلام تمكن كل البشر من بناء الجمل إلا أن الكلمات وكذلك القواعد النحوية لكل لغة لا بد من تعلمها. فاللغة الإنسانية تتعين في تعدد اللغات أعني في طوابع مختلفة تاريخيا وثقافيا. ونجد في كل لغة جانبا جسديا وجانبا ذهنيا متداخلين لا يقبلان الفصل أحدهما عن الآخر. فحركات الجسد في جهاز التصويت تؤدي إلى إنتاج الأصوات. وارتباط اللغة بالصوت والأذن يمكن من تحقيق استعمال لامتناه لوسائل متناهية. إن اللغة هي «آلة الفكر البنائية» وهي تنبني خلال الاستعمال العملي في ما لا يحصى من الألعاب اللغوية.

11- وفي الجسد يتأصل الخيال من خلال علاقته باللغة وينمو. وهو يحقق
ں.272) التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل وبين النوم والوعي وحلم اليقظة. إن الخيال

يجعل العالم الخارجي عالما داخليا والعالم الداخلي عالما خارجيا فينتج المخيال الفردي إنتاجه للمخيال الجمعي. ولكي يعبر عن نفسه يستعمل الخيال أشكالا رمزية ورموزا. إلا أنه ينتج في المقام الأول صور الحضور والتمثلات والمحاكيات الاستقبالية.

12 -وإذا كان الجسد الإنساني في المركز من بحوث الأناسة فالزمانية والفوات والموت والميلاد من ثم تنتسب إلى أغراض الأناسة المركزية. فمن دون الموت ما كانت للإنسان أن تكون له حياة فردية. وخلال علاج الموت تنشأ الثقافة والمجتمع وكل حقبة تاريخية وكل ثقافة تطور مواقف مختلفة إزاء الموت. واختلاف الذهنيات الجميعة يتكون فتؤثر على أفعال الأفراد. والفكر والخيال كلاهما يعالج مسألة الموت بطريقته. ولما كان كلاهما ينبغي أن يتعلق بشيء ما وكان الموت ليس بشيء فإنهما بالضرورة يفشلان في علاج مسألة الموت.

13 –ليست الأناسة فنا من الفنون. فبحوثها يمكن أن توجد في العلوم الجزئية أو أن تنتظم بصورة متجاوزة للفواصل بينها. وغالبا ما تكون أغراض بحثها على هامش الفنون المختصة أو حالة في ما بينها من مجالات. وعلاجها للمسائل يقتضي التنوع المفهومي والمنهجي كما يقتضي تعدد النماذج المعرفية. والكثير من بحوث الأناسة التاريخية متجاوزة للقوميات وهي تؤكد على أهمية الفرق التاريخي والثقافي لتعدل من العولمة المتجهة إلى استيعاب الفروق لتحقيق التنميط.

14 –ليست المعرفة الأناسية واحدة منهجيا ولا نظريا ولا من حيث أغراض البحث فيها. إنها فن عابر للاختصاصات والقوميات وهي متعددة. ولا يرغب البحث الأناسي في أن يكون اختزاليا بل هو يريد أن يكون متصاعد التعقيد. وكلما ازدادت المعرفة حول الأنساق التاريخية الثقافية كلما ازداد عدم العلم أيضا. والتصور القائل إن الإنسان تجاوز عدم العلم بصورة دائمة تصور قصير النظر. إن الإنسان ليس في متناول علمه لذاته إلا بصورة القطوع لكنه ككل يبقى محجوبا.

15 -وإلى معرفة ذلك يوصلنا نقد الأناسة. إنها نقد الإنسان ونقد تركيز

ں.273) البحث حول الإنسان وحول مناهج البحث الأناسي. إن النقد الأناسي يجدّ من أجل إبقاء الإنسان منفتحا على المسائل التي يتم البحث عن جوابها في العلوم الإنسانية وفي الفلسفة. إنه يتمثل في القول: إنه لا يمكن أن يوجد مفهوم للإنسان وأن والوعي بذلك شرط مقوم للأناسة.

Paradigmen der Anthropologie نماذج الأناسة

1-Changeux. Jean-Pierre: L'homme de vérité. Paris 2002.

إنسان الحقيقة

2-Darwin. Charles: Die Entstehung der Arten. Stuttgart 1963.

نشأة الأنواع

3-Dawkins. Richard: Das egoistische Gen. Reinbek 1996.الجين الأناني

4-Eder. Klaus: Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein B - itrag zur einer Theorie sozialer Evolution. Frankfurt/M.1980.

نشأة المجتمعات التي لها نظام دولة.

5-Eibl-Eibesfeld. Irenäus: Grundriss der vergleichenden Verhaltensfors - hung. 8. Aufl. München/Zürich 1999.

موجز البحث السلوكي المقارن

6-Fischer. Ernst Peter: Die andere Bildung. Was man von den Naturwisse - schqften wissen sollte. 6. Aufl. München 2002.

التربية الأخرى (المغايرة للجاري بها العمل)

7-Leakey. Richard/Lewin. Roger: Der Ursprung des Menschen. Auf der Suche nach den Spuren des Humanen. Frankfurt/M. 1993.

أصل الإنسان. نحو البحث عن آثار الإنساني.

8-Leroi-Gourhan. André: Hand und wort. Die Evolution von Technik. Sprache und Kunst. Frankfurt/M. 1980 (frz.1965).

اليد والكلمة

9-Markl. Hubert: Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Me - schen zur lebendigen Natur. Stuttgart 1986.

الطبيعة من حيث مهمة ثقافية. في العلاقة بين الإنسان والطبيعة الحية

10-Maturana. Humberto/Valera. Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens. Bern/München 1987.

شجرة المعرفة. الأصول الأحيائية للمعرفة الإنسانية

11-May. Ernst: Eine neue Philosophie der Biologie. München/Zürich 1991.

فلسفة جديدة لعلم الأحياء

12-Morin. Edgar: Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen A - thropologie. München 1974.

لغز الإنساني. المسائل الأساسية لأناسة جديدة

13-Pöppel. Ernst: Grenzen des Bewusstseins. Über Wirklichkeit und Welte - fahrung. München 1987.

حدود الوعي، في الواقع وتجربة العالم
14-Roth. Gerhard: Aus der Sicht des Gehirns. Frankfurt/M. 2003.
15-Schrenk. Friedmann: Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens. 3.Aufl. München 2001.

«عصر الإنسانية المبكرة. السبيل الموصلة إلى الإنسان» العارف.
16-Singer. Wolf: Der Beobachter im Gehirn. Frankfurt/M. 2002.

الملاحظ في المخ
17-de Waal. Frans: Der Affe und der Sushimeister. Das Kulturelle Leben der Tiere. München 2002.

القرد ومعلم السوشي
18-Wuketis. Franz M.: Gene. Kultur und Moral. Soziologie-Pro und Contra. Darmstadt 1990.

الجين والثقافة والأخلاق
19-Wuketis. Franz M.: Evolution. Die Entwicklung des Lebens.
München 2000.التطور. نمو الحياة
(318.ص)

Philosophische Anthropologie الأناسة الفلسفية

1-Arlt. Gerhard: Philosophische Anthropologie. Stuttgart 2001.

الأناسة الفلسفية
2-Dux. Günther: Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absischt: Kritische Überlegungen sur philosophischen Anthropologie Helmuth Ples - ers. In: Günther Dux/Ulrich Wenzel (Hg.). Der Prozess des Geistesgeschic - te. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Gestes. Frankfurt/M. 1994 s/92-115.

من أجل أناسة بقصد تاريخي تكويني
3-Gehlen. Arnold: Gesamtausgabe. hg.v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt /M. 1977ff.

الأعمال الكاملة
4- Gehlen. Arnold: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.
Gesamtausgabe Bd.3. hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt/M. 1993.

الإنسان. طبيعته ومنزلته في العالم
5-Groethysen. Bernard: Philosophische Anthropologie. München 1969.

الأناسة الفلسفية
6-Krüger. Hans-Peter: Zwischen Lachen und Weinen. Bd.1: Das Spektrum menschlicher Phänomene. Berlin 1999.

بين الضحك والبكاء
7-Landmann. Michael: Philosophische Anthropologie. Berlin 1969.

8-Plessner. Helmuth: Gesammelte Schriften. 10 Bde.. hg.v.Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker. Frankfurt/M. 1980ff.

الأعمال الكاملة
9-Plessner. Helmuth: Die Stufen des Organischen und des Mensch. Gesa - melte Schriften Bd.IV. hg.v.Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker. Frankfurt/M. 1981.

درجات العضوي ودرجات الإنسان
10-Rehberg. Karl-Segbert: Zurük sur Kultur ? Arnold Gehlens anthropol - gische Grundlegung der Kulturwissenschaften. In Helmut Brackert/Fritz Wefelmeyer (Hg.): Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1990. S.276-316.

التأسيس الأناسي لعلوم الثقافة
11-Scheler. Max: Gesammelte Werke. 16 Bde. Hg.v. Manfred S.Frings. Bern u.a. 1971 ff.

الأعمال الكاملة
12-Scheler. Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Max Scheler: Späte Scriften. Gesammelte Werke Bd.9 hg.v. Manfred S. Frings. Bern u.a. 1976.

منزلة الإنسان في الكون
13-Schüssler. Kersten: Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie. Be - lin/Wien 2000.

14-Thies. Christian: Gehlen. Zur Einführung. Hamburg 2000جيلن:مدخل
Anthropologie in der Geschichtswissenschaft

(الأناسة وعلوم الروح (= العلوم الإنسانية في المصطلح الألماني)
1-Alfhoff. Gerd: Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittel - lter. Damstadt 2003.

سلطان الشعائر. الرمزية وسلطان الأسياد في القرون الوسطى
2-Ariès. Philippe: Geschichte der Kindheit. München 1975.

تاريخ الطفولة
3-Ariès. Philippe/Duby. Georges: Die Geschichte des privaten Lebens. 5 Bde.. Frankfurt/M.1989-1994.

تاريخ الحياة الخاصة
4-Bock. Gisela: Geschichte. Fraugeschichte. Geschlechtergeschichte. In: G - schichteund Gesellschaft. 14 (188) 3. s.364ff.

التاريخ تاريخ النساء وتاريخ الجنس
5-Braudel. Fernand: Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philpppe II.. 3 Bde.. Frankfurt/M. 1990.

القرون الوسطى وعالم البحر الأبيض المتوسط في عصر فيليب الثاني
6-Burke، Peter: Offene Geschichte. Die Schule der "Annales"، Berlin 1991.

التاريخ المفتوح. مدرسة الحوليات
7-de Certeau، Michel: Das Schreiben der Geschichte، Frankfurt/M.u.a. 1991.

كتابة التاريخ
8-Chartier، Roger : Cultural History. Between Practices and Representations، Cambridge 1988.

التاريخ الثقافي. بين الممارسات والتمثلات
9-Conrad، Christoph/Kessel، Martina (Hg.): Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion، Stuttgart 1994.
10-Delumeau، Jean: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. Bis 18. Jahrhunderts، Reinbek 1985.

القلق (الحصر) في الغرب. تاريخ الحصر الجمعي في أوروبا من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر
11-Dinzelbacher، Peter (Hg.) : Europäische Mentalitäts geschichte. Haup - themen in Einzeldarstellungen، Stuttgart 1993.

تاريخ الذهنيات الأوروبية
(319.ص)
12-Dressel، Gert: Historische Anthropologie. Eine Einführung، Wien 1996.

الأناسة التاريخية. دليل مدخلي
13-Duby، Georges: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus، Frankfurt/M. 1981.

الرتب الثلاث: صورة العالم التي للإقطاع.
14- von Dülmen، Richard: Historishce Anthropologie. Enwicklung، Pro - leme، Aufgaben، Köln 2000.

الأناسة التاريخية. النمو والمشاكل والمهام.
15-Flaig، Egon: Ritualisierte Politik. Zeichen، Gestik und Herschaft im Alten Rom، Göttingen 2003.
16-Ginzburg، Carlo : Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600، Berlin 1990.

الجبن والدود. عالم طحان حوالي 1600
17-Gurjewithsch، Aaron J.: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen، 4. Aufl. München 1989.

صورة العالم التي لإنسان القرون الوسطى
18-Habermas، Rebekka/Minkmar، Niels (Hg.): Das Schwein des Häuptling، Berlin 1992.

خنزير رئيس الجماعة (أو القبيلة)

19-Und: Historische Anthropologie. Kultur, Gesellschaft. Alltag. Köln u.a.1993ff.

الأناسة الثقافية
20-LeGoff, Jeacques (Hg.): Der Mensch des Mittelalters, 2. Aufl. Frankfurt/M. u.a.1990.

إنسان القرون الوسطى
21-LeRoy Ladurie, Emmanuel: Mantaillou. Ein Dorf vor dem Inquistor 1294-1324, Frankfurt/M. u.a.1980.

قرية أمام مفتش (العقائد) الديني
22-Lüdtke, Alf (Hg.): Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt/M. 1989.

تاريخ الحياة اليومية. نحو إعادة بناء التجارب التاريخية وأساليب الحياة
23-Medick, Hans: Weben und Überleben in Laichingen 1650-1900. Lokalg - schichte als allgemeine Geschichte, Göttingen 1996.
24-Mitterauer, Michael: Dimensionen des Heiligen. Annäherungen eines Historikers, Wien u.a. 2000.

أبعاد المقدس، مقاربات مؤرخ
25-Raulff, Ulrich (Hg.): Mentalitäten-Geschichte, Berlin 1987.

(تاريخ الذهنيات (أو العقليات
26- Reinhard, Wolfgang: Lebensformen Europas. Eine historische Kulta - thropologie, München 2004.

أشكال حياة أوروبا. أناسة تاريخية ثقافية.

Kulturanthropologie الأناسة الثقافية

1-Auré, Marc: Pour une anthropologie des mondes contemporains, Paris 1994.

من أجل أناسة العوالم المعصارة
2-Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993.

الثقافة والممارسة الاجتماعية والنص، أزمة التمثل الإثنوغرافي
3-Bruner, Jerome S.: The Culture of Education, Cambridge u.a. 1996.

ثقافة التربية
4-Clifford, James/ Marcus, George E.: Writing Culture. The Poetics and Pol - tics of Ethnography, Berkley u.a. 1986.

ثقافة الكتابة. شعرية السياسة والإثنوغرافيا
5-Evans-Pritchard, Edward E.: Theorien über primitive Religionen, Frankfurt/M. 1981.

نظريات حول الأديان البدائية
6-Feest. Christian F./Kohl. Karl-Heinz (Hg.): Hauptwerke der Ethnologie. Suttgart 2001.

الأعمال الرئيسية للإثنولوجيا
7-Geerz. Clifford: Dichte Beschreibun. Beiträge zum Verstehen kultreller Systeme. Frankfurt/M. 1983.

مساهمات في فهم الأنساق الثقافية
8-Gelner. Ernest: Plough. Sword and Book. The Structure of Human History. Chicago u.a. 1988.

المحراث والسيف والكتاب. بنية التاريخ الإنساني
9-Gruzinski. Serge: La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et o - cdentalisation dans le Mexique espagnol. Paris 1988.

استعمار المخيال. مجتمعات السكان الأصليين والتغريب في المكسيك الإسباني
10-Harris. Marvin: The Rise of Anthropological Theory. A History of The - ries of Cultures. Up-dated Ed.Walnut Creek/CA u.a.2001.

بزوغ النظرية الأناسية
11-Kaschuba. Wofgang: Einführung in die europäische Ethnologie. München 1999.

دليل مدخلي في الإثنولوجيا الأوروبية
12-Kohl. Karl-Heinz: Ethnologie-die Wissenschaft von kulturell Fremden. Ein Einführung. München 1993.

الاثنولوجيا وعلم الغريب (الأجنبي) الثقافي. دليل مدخلي.
(320.ص)
13-Leiris. Michel: Die eigene und di fremde Kultur. Ethnologische Sriften Bd. I. hg.v.Hans-Jürgen Heinrichs. Frankfurt/M. 1985.

الثقافة الذاتية والثقافة الأجنبية
14-Levi-Strauss. Claude: Structurale Anthropologie. 2 Bde.. Frankfurt/M. 1977.الأناسة البنيوية

15-Levi-Strauss. Claude: Traurige Tropen. Frankfurt/M. 1978. مناطق استوائية حزينة

16-Malinowski. Broniuslaw K.: Eine wissenschalftliche Theorie der Kultur. Und andere Aufsätze. Frankfurt/M. 1975.

نظرية علمية في الثقافة، وبعض الرسائل الأخرى
17-Malinowski. Bronisalw K.: Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Rericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inse - welten von Melanesisch-Neu-guinea. Schriften Bd. 1. hg.v.Fritz Kramer.

Frankfurt/M. 1979 (eng. Erstausgabe 1922).
أشقياء البحارة في المحيط الهادي الغربي. تقرير عن مبادرات السكان الأصليين ومغامراتهم في عولم الجزر لغينيا الجديدة المالوية
18- Mauss. Marcel: Soziologie und Anthropologie. 2 Bde.. München u.a. 1975. علم الاجتماع وعلم الأناسة
19-Mead. Margaret: Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaft. Bd; 1: Kindheit und Jugend in Samoa (orig. 1928); Bd. 2: Kindheit und Jugend in Neuguinea (orig. 1930) ; Bd.3: Geschlecht und Temerament in drei primitive GesellSchaften (orig.1935). München 1970. 1- الشباب والجنس في المجتمع البدائي: الجزء الأول: الطفولة والشباب في ساموا -2والجزء الثاني: الطفولة والشباب في غينيا الجديدة. 3 الجزء الثالث:الجنس والطبع في مجتمعات بدائية ثلاثة
20-Salins. Marshall: Kultur und praktische Vernunft. Frankfurt/M. 1981. الثقافة والعقل العملي
21-Stagl. Justin: Kulturanthropologie und Gesellschaft. 2.Aufl. Berlin 1981. الأناسة الثقافية والمجتمع
22-Todorov. Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt/M. 1985. غزو أمريكا (=الاستحواذ على أمريكا) مشكل الآخر
23- Vasiner. Jaan: Culture and Human Development. London u.a. 2000. الثقافة والتنمية البشرية

Historische Anthropologie: الأناسة التاريخية

1-Assmann. Aleida/Harth. Dietrich (Hg.): Mnemosyne. Formen und Fun - tionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt/M. 1991. الذاكرة: أكشال التذكر الثقافي ووظائفه
2-Assmann. Jan : Das kulturelle Gedächtnis. Schrift. Erinnerung und pol - tische Identität in frühen Hochkulturen. Mûnchen 1999. الذاكرة الثقافية
3-Blumenberg. Hans: Höhlenausgänge. Frankfurt/M. 1989.المخارج من الكهوف
4-Böhme. Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmsdter Vorlesungen. Frankfurt/M. 1985. الأناسة بمنظور ذرائعي
5-Böhme. Harmut/Gottzald. Franz-Theo/Holtorf. Christian/Macho. Tho - as/Schwarte. Ludger/Wulf. Christoph (Hg.): Tiere. Die andere Anthropol - gie. Köln u.a. 2004. (الأناسة المغايرة (أو الأخرى
6-Böhme. Hartmut/Matuski. Peter/Müller. Lothar: Orientierung Kulturwi - senschaft. Was sie kann. was sie will. Reinbek 2000. توجيه علم الثقافة . ما الذي يستطيع ؟ وماذا يريد ؟
7-Brackert. Helmut/Wefelmeyer. Fritz (Hg.): Kultur. Bestimmungen im

20.Jahrhundert. Frankfurt/M. 1990.

الثقافة. المحددات في القرن العشرين

8-von Braun. Christina: Versuch über den Schwindel. Religion. Schrift. Bild. Geschlecht. Zürich u.a. 2001.

محاولة في الدجل والدين والكتابة والصورة والجنس

9-Dux. Günter: Historish-genetische Theorie der Kultur. Weilerswist 2000.

نظرية تاريخية تكوينية في الثقافة

10-Elias. Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. 2Bde.. 16. Aufl. Frankfurt/M. 1991. في مجرى عملية الحضارة

11-Foucault. Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/M. 1994. المراقبة والعقاب. مولد السجن

12-Gebauer. Gunter (Hg) : Anthropologie. Leipzig 1998.

الأناسة

13-Gebauer. Gunter/Kamper. Dietmar/Lenzen. Dieter/Mattenklot. Gert/ Wulf. Christor/Wünsche. Konrad: Historische Anthropologie. Reinbek 1989.

الأناسة التاريخية

14-Hahn. Alois: Konstruktionen des Selbst. der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultur-soziologie. Frankfurt/M.2000.

بناءات أبنية) الذات والعالم والتاريخ. رسائل في علم الاجتماعي الثقافي (321.ص)

15-Jüttermann. Gerd/Sonntag. Michael/Wulf. Christoph (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991.

النفس. تاريخها في الغرب

16- Kamper. Dietmar: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtige Anthropologie-Kritik. München1973.

التاريخ والطبيعة الانسانية. مدى (مفعول) نقد الأناسة الراهنة

17- Kamper. Dietmar/Wulf. Chirstoph (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M.1994.

عودة الجسد

18-Kramper. Dietmar/Wulf. Christoph (Hg.): Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit. Frankfurt/M. 1994.

الأناسة بعد موت الإنسان. الاستكمال وعدم قابلية التحسين

19-Kittler. Friedrich A.: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft. München 2000.

التاريخ الثقافي لعلم الثقافة

20-Lenzen. Dieter: Mythologie der Kindheit. Die Verewigung des Kindlichen in der Erwachsenenkultur. Versteckte Bilder und vergessene Geschichten. Reibek 1985.

أسطورة الطفولة. تخليد الطفولي في ثقافة الكبار

21-Liebau. Eckart/Wulf. Christoph (Hg): Generation. Weinheim u.a. 1996.

الجيل

22-Montadon. Alain (Hg.): L'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire des cultures. Paris 2004. الضيافة. قبول الأجنبي في تاريخ الثقافات

23-Morin. Edgar: La méthode 5. L'humanité de l'humanité. L'identité h - maine. Paris 2001.إنسانية الإنسانية. الهوية الإنسانية

24-Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. hg.v. Christoph Wulf (geschäftsführend) u.a. Berlin 1992 ff. بارا جرانا. المجلة العالمية للأناسة التاريخية

25-Schings. Hans-Jürgen (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Li - eratur im 18.Jahrhundert. Stuttgart u.a.1994.

الإنسان بكامله. الأناسة والأدب في القرن الثامن عشر

26-Sloterdijk. Peter: Sphären. 3 Bde.. Frankfurt/M. 2004.

كرى (جمع كرة والمقصود دوائر أو مجالات بحث معين)

27-Soefner. Hans-Georg: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist 2000.

المجتمع من دون كرسي القداس. في هشاشة بناءات (أبنية) النظام

28-Wenzel. Horst: Hören und Sehen. Schrift und Bild. Kultur und Gedäch - nis im Mittelalter. München 1995.

السمع والبصر (أن يسمع وأن يرى) المكتوب والصورة. الثقافة والذاكرة في القرون الوسطى

29-Wulf. Christoph (Hg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthr - pologie. Weinheim u.a. 1997. في الإنسان

30-Wulf. Christioph: Einführung in die Anthropologie der Erziehung. Wei - heim u.a. 2001. مدخل إلى الأناسة والتربية

31-Wulf. Christoph/Kamper. Dietmar (Hg.): Logik und Leidenschaft. Erträge Historischer Anthropologie. Berlin 2002.

المنطق والانفعال، مساهمات في الأناسة التاريخية

Themenfelder Historischer Anthropologie ميادين (بحث) الأناسة التاريخيّة

Der Körper als Herausfordrung

الجسد كتحد

1-Agamben. Giorgiio: Homo sacer. Fankfurt/M. 2002.

الأنسان المقدس
2-Belting. Hans/Kamper. Dietmar/Shultz. Martin (Hg.): Quel corps? Eine Frage der Repräsentation. München 2002. أي جسد ؟ مسألة في التمثل
3-Bentien. Claudia/Wulf. Christoph (Hg.): Körperteile. Eine kulturelle Ana - omie. Reinbek 2001. أجزاء الجسد. تشريح ثقافي
4-Böhme. Genot: Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnemungslehre. München 2001. الجماليات. دروس في الحس
5-Featherstone. Mike/Heworth. Mike/Turner. Bryan S.(Hg.): The Body. Social Process and Cultural Theory. London u.a.1991. الجسد. العملية الاجتماعية النظرية الثقافية
6-Feher. Michel (Hg.): Framgents for a History of the Human Body. 3 Bde.. New York 1989. شذرات بغاية تاريخ الجسد الإنساني
7-Galimerti. Umberto: Les raisons du coprs. Paris 1998. (علل الجسد (=بمعنى ما يعلل سلوكه وليس بمعنى أمراضه
8-Kamper. Dietmar/Wulf. Christoph (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt/M. 1982. عودة الجسد
(322.ص)
9-Kamper. Dietmer/Wulf. Christoph (Hg.): Transfigurationen des Körpers. Spuren des Gewalt in der Geschichte. Berlin 1989. استحالات الجسد. آثار العنف في التاريخ
10-Le Breton. David: Anthropologie du corps et modernité. Paris 2000. أناسة الجسد والحداثة
11-zur Lippe. Rudolf: Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens. Frankfurt/M. 1978. في الجسد الذاتي. نحو اقتصاد الحياة
12-Merleau-Ponty. Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966. ظاهريات الإدراك الحسي
13-Merleau-Ponty. Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986. المرئي واللامرئي
14-Scary. Elaine: Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur. Frankfurt/M. 1992.
الجسد في الألم رقوم (بمعنى تشفيرات أو ترميزات) المجروحية واختلاق الثقافة
15-Schwarte. Ludger/Wulf. Christoph (Hg.): Körper und Recht. Anthr - pologische Dimensionen der Rechtsphilosophie. München 2003. .الجسد والحق الأبعاد الأناسية من فلسفة الحق
16-Schilling. Chris: The Body and Social Theory. London u.a. 1993. الجسد

والنظرية الاجتماعية
17-Stafford، Barbara M.: The Body Criticism. Imaging the Unseen in Enligh - ment Art and Medicine، Cambridge/Mass.u.a. 1991.
نقد الجسد. تخيل اللامرئي في فن عصر التنوير وفي طبه
18-Waldenfels، Bernard: Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenolgie des Fremden 3، Frankfurt/M. 1999.
عتبات الحس. دراسات في ظاهريات الأجنبي
19-Waldenfels، Bernard : Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomeno - ogie des Leibes Frankfurt/M. 2000.
الذات الجسدية. دروس في ظاهريات الجسد
20-Wulf Christoph (Hg.) : Vom Menschen. Handbuch Historische Anthr - pologie، Weinheim u.a.1997.
في الإنسان. مصنف تدريس في الأناسة التاريخية
21-Wulf، Christoph/Kamper، Dietmar (Hg.): Logik und Leidenschaft. E - träge Historischer Anthropologie، Berlin 2002.
المنطق والانفعال. حصائل (أو إضافات) الأناسة الثقافية

Mimetische Grundlagen kulturellen Lernens **أسس التعلم الثقافي المستمدة من المحاكاة**

1-Agacinski، Sylviane/Derrida، Jacques/Kofman، Sarah/Lacoue-Labarthe، Philippe/Nancy، Jean-Luc/Pautrat، Bernrard : Mimesis des articulations، Paris 1975. (المحاكاة والمفاصل الواصلة (أو التقاطيع اللسانية
2-Auerbach، Erik : Mimesis. Dargetellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur، 7.Aufl. Bern u.a. 1982.
الواقع الذي يعرضه الأدب الغربي
3-Bandura، Albert: Self Efficacy، New York 1997. النجاعة الذاتية
4-Früchtl، Josef: Mimesis. Konstellationen eines Zentralbegriffs bei Adorno، Würzburg 1986.المحاكاة. المنظومات التوليفية لمفهوم مركزي عند أدورنو
5-Gebauer، Gunter/Wulf، Christoph: Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft، Reinbek 1992.المحاكاة. الثقافة – الفن-المجتمع
6-Gebauer، Gunter/Wulf، Christoph: Spiel، Ritual، Geste، Mimetisches Ha - deln in des sozialen Welt، Reinbek 1998.
اللعب والشعيرة والإشارات والعمل المحاكي في العالم الاجتماعي
7-Gebauer، Gunter/Wulf، Christoph: Mimetische Weltzugänge. Soziales Handeln-Rituale und Spiele-ästhetische Produktionen، Stuttgart 2003. منافذ محاكية إلى العالم. شعائر العمل الاجتماعي والمنتجات الجمالية اللعبية

8-Girard، René: Das Heilige und die Gewalt، Zürich 1987.

المقدس والعنف

9-Girard، René: Der Sündenbock، Zürich1988.

كبش الفداء

10-Goodman، Nelson : Weisen der Welterzeugung، Frankfurt/M. 1984. ضروب (أو كيفيات أو أساليب) إنتاج العالم

11-Kim، Ae-Ryung: Metapher und Mimesis. Über das hermeneutische Lesen des geschriebenen Textes، Berlin 2002. الاستعارة والمحاكاة. في القراءة التأويلية (الهرمينوطيقية) للنصوص المكتوبة

12-Koller، Hermann: Die Mimesis in der Antike. Nachahmung، Darstellung، Ausdruck، Bern 1954.

المحاكاة في العصر القديم (عند اليونان). المحاكاة والعرض والعبارة

13-Leeker، Mrtina: Mime، Mimesis und Technologie، München 1995المثل الصامت والمحاكاة والتكنولوجيا

14-Plessner، Helmuth: Zur Anthropologie der Nachahmung. In Helmuth Plessner: Ausdruck der menschlichen Natur. Gesammelte Schriften Bd.VII. hg.v.Günter Dux/Odo Marquart/Elisabeth Ströker، Frankfurt/M. 1982، S.389-398.

نحو أناسة المحاكاة. عند هلموت بلاسنار: التعبير عن الطبيعة الإنسانية

15-Ricoeur، Paul: Zeit und Erzälung، 3 Bde.، München 1988-1991. زمن القص ((زمن الحكاية)

(323.ص)

16-de Trade، Gabriel : Die Gesetze der Nachahmung، Frankfurt/M.2003.قوانين المحاكاة

17-Taussig، Michael : Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses، New York u.a.1993. المحاكاة والغيرية، تاريخ خاص للحواس

18-Tomasello، Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denken. Zur Evolution der Kognition، Frankfurt/M. 2002.التطور (النمو) الثقافي للفكر الإنساني، نحو تطور المعرفة

Theorien und Praktiken des Performativen نظريات الإنشائي وممارساته

1-Arbeitsgruppe “gender”: Begehrende Körper und verkörpertes Begehren. Interdisziplinäre Studien zur Preformativät und “gender”. In: Praktiken des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie، 13 (2004) 1، hg.v.Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf، S.251-309.

فريق العمل حول «الجناسة»: الجسد المشتى والشهوة المتجسدة. درسات بمنهج تعاون الاختصاصات
«حول إنشائية «الجناسة
2-Arbeitsgruppe "Medien": Über das Zusammenspiel von "Medialität" und "Perfomativität". In: Praktiken des Performativen. Paragrana. Internatio - ale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 13 (2004) 1. hg.v.Erika Fischer Lichte/Christoph Wulf. S. 129-185.

.«فريق عمل حول «وسائل الاتصال»: في العمل المشترك «للتوسط الاتصالي» و«الإنشائية
3-Arbeitsgruppe "Ritual": Differenz und Alterität. Eine interdisziplinäre Fal - studie. In: Praktiken des Perfmativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 13 (2004) 1 hg.v. Erika Fischer-Lichte/Chri - toph Wulf. S.187-249.

.فريق العمل حول الفرق والغيرية. دراسة حالة بمنهج تعاون الاختصاصات
4-Arbeitsgruppe "Wahrnemung": Wahrnemung und Perfomativität. In: Parktiken des Perfomativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Hist - rische Anthropologie. 13(2004) 1.hg.v.Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf. S.15-80.

.فريق العمل حول «الإدراك الحسي»: الإدراك الحسي والإنشائية
5-Arbeitsgruppe "Wissen(schaft)": Diskursivierung der Perfomativen. In: Praktiken des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Hist - rische Anthropologie. 13 (2004) 1. hg.v.Erika Fischer-Lichte/Christoph Wulf. S.81-127.

.فريق العمل حول «المعرفة والعلم»: جعل الإنشائي خطابا

6-Austin. John L.: Zur Theorie der Sprechakte. 2.Aufl. Stuttgart 1979.

نحو نظرية في أفعال الكلام
7-Butler. Judith: Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. New York u.a. 1990.

تشغيب الجناسة: النزعة الأنيوية وتشغيب الهوية

8-Butler. Judith: «Hass» spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin 1998.

.الكراهية تكلمت. نحو سياسة الإنشائي

9-de Certeau. Michel: Kunst des Handelns. Berlin 1988.

فن العمل
10-Fischer-Lichte. Erika: Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Perfamative. Tübingen u.a.2001. التجربة الجمالية

11-Fischer-Lichte. Etrika: Perfomative Ästehtik. Frankfurt/M.2004.الجماليات الإنشائية

12-Praktiken des Perfomativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. 13(2004) 1 gh.v. Erika Fischer –Lichte/Christoph Wulf. ممارسات الإنشائي
13-Schechner. Richard: Essays on Perfomance Theory 1970-1976. New York 1977. محاولات في نظرية الإنشائي

14-Schramm. Helmar (Hg.) Bühnen des Wissens. Interferenzen zwischen Wissenschaft und Kunst. Berlin 2003.
أركاح المعرفة. التداخل بين العلم والفن
15-Thoreien des Performativen. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 10 (2001) 1 gh.v. Erika Fischer –Lichte/ Chri - toph Wulf. نظريات الإنشائي
16-Wirth. Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kultu - wissenschaften. Frankfurt/M. 2002.
الانجاز . في ما بين فلسفة اللغة وعلوم الثقافة
17-Wulf. Christoph/Gölich. Michael/Zirfas. Jörg (Hg): Grudlagen des Perf - mativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sparache. Macht und Handeln. Weinheim u.a.2001.
الأسس العامة للإنشائي مدخل إلى أنظمة اللغة
(ص.324)

Die Wiederentdeckung der Rituale إعادة اكتشاف الشعائر

1-Bell. Catherine M: Ritual Theory. Ritual Practice. New York u.a. 1992.
نظرية الشعائر ممارسة الشعائر
2-Bell. Catherine M.: Ritual. Prespectives and Dimensions. New York u.a.1997. الشعيرة. الآفاق والأبعاد
3-Belliger. Andréa/Krieger. David J. (Hg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen 1998. نظريات الشعائر. مصنف تعليم مدخلي
4-Bourdieu. Pierre: Les rites comme des actes d'institution. In: Actes de la recherche en science sociales. 43 (1982). S. 58-63.الشعائر التعبدية أو الطقوس كأفعال تأسيس
5-Bourdieu. Pierre: Entwurf einer Theorie des Praxis. Frankfurt/M.1979.
مشروع نظرية في الممارسة
6-Douglas. Mary: Ritual. Tabou und Körpersymbolik. Sozialanthropologi - che Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt/M. 1974.
الشعيرة التعبدية والحرام ورمزية الجسد. دراسات أناسية اجتماعية في المجتمع الصناعي وثقافة

القبيلة
7-Gebauer، Gunter/Wulf، Christoph (Hg.): Praxis und Ästhetik، Frankfurt/M.1993.الممارسة والجماليات
8-Gebauer، Gunter/ Wulf، Christoph: Spiel، Ritual، Geste. Mimetisches Ha - deln in der sozialen Welt، Reinbek 1998. اللعب والشعيرة والإشارات والعمل المحاكي في العالم الاجتماعي
9-Geertz، Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme، Frankfurt/M. 1983. الوصف الشعري. مساهمات في فهم الأنساق الاجتماعية
10-van Gennep، Arnold: Übergangsriten، Frankfurt/M. 1999.طقوس الانتقال
11-Goffma، Erving: Rahmen-Analyse. Ein Vesuch über die Organisation von Alltagserfahrungen، Frankfurt/M. 1980.
محاولة في تنظيم تجارب الحياة اليومية
12-Grimes، Ronald L. (Hg.): Readings in Ritual Sudies، Upper Saddle River/ N.J. 1996.قراءات في دراسات الطقوس
13-Hahn، Alois: Konstuktionen des Selbst، der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie، Frankfurt/M. 2000. أبنية الذات والعالم والتاريخ، رسائل في علم الاجتماع الثقافي
14-Köpping، Klaus-Peter/Rao، Ursula (Hg.): Im Rausch des Rituals. G - staltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz، Münster u.a. 2000. في سكر الشعائر. تشكيل الواقع وتحويله في الانجاز الجسدي
15-Ritual und Innovation. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft، 2.Beiheft (2004)، hg.v.Christoph Wulf/ Jörg Zirfas.الشعيرة والتجديد
16-Rituelle Welten. Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische A - thropologie، 12 (2003) 1-2، hg.v.Christoph Wulf/Jörg Zirfas. عوالم الشعائر
17-Soeffner، Hans-Georg: Die Ordung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2، Frankfurt/M. 1992. نظام الشعائر (أو ترتيبها). تأويل الحياة اليومية
18-Turner، Victor: Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur، Frankfurt/M. 1989 a. الشعيرة. البنية وضديدتها
19-Turner، Victor: Vom Ritual zum Theater، Der Ernst des menschlichen Spiels، Frankfurt/M. u.a.1989b. من الشعيرة إلى المسرح. جدية اللعب الإنساني
20-Wulf، Christoph/Althans، Birgit/Audehm، Kathrin/Rausch، Constanze/ Gölich، Michael/Sting، Stephan/Tervooren، Anja/Wagner-Willi، Monika/ Zirfas، Jörg: Das Soziale als Ritual. Zur performativen Bildung von Gemei - schaften، Opladen 2001. الاجتماعي كشعيرة، نحو التربية الإنشائية للجماعات
21-Wulf، Christoph/Althans، Birgit/Audehm، Kathrim/Bausch، Constanze/ Gölich، Michael/ Mattign، Ruprecht/Tervooren، Anja/Wagner-Willi، Mo -

ika/Zirfas. Jörg: Bildung im Ritual. Schule. Familie. Jugend. Medien. Wie -
baden 2004.
التربية في الشعيرة. المدرسة والأسرة والشباب ووسائل الاتصال
22-Wulf. Christoph/Zirfas. Jörg (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenieru -
gen. Praktiken. Symbole. München 2004.
ثقافة الشعيرة. المنظرات والممارسات والرموز

Sprache zwischen Universalität und Prtikularität **اللغة بين الكونية والخصوصية**

1-Chomsky. Noam: Catesian Linguistics. A Chapter in the History of Rati -
nalist Thought. New York u.a. 1966.
اللسانيات الديكارتية. فصل في تاريخ الفكر العقلاني
2-Chomsky. Noam: Sprache und Geist. Frankfurt/M.1970.
(اللغة والعقل (أو الروح
3-Herder. Johann G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In:
Johann Gottried (325.ص) Herder: Herder und die Anthropologie der
Aufklärung . Werke Bd.II. Hg.v.Wolfgang Pross. Münschen u.a.1987. مصنف
(أو رسالة) في أصل اللغة)
4-von Humboldt. Wilhelm : Werke in fünf Bänden. hg.v.Anderas Flitner/
Claus Giel. Darmstadt 1960-1983.الأعمال في خمسة أجزاء
5-Poulain. Jacques: De l'homme. Eléments d'anthropologie philosophique du
langage. Frankfurt/M.2001. في الإنسان. عناصر في الأناسة الفلسفية للغة.
6-Trabant. Jürgen : Zeichen des Menschen. Elemente der Semiotik.
Frankfurt/M. 1989.علامات الإنسان. عناصر الوسميات (علم العلامات)
7-Trabant. Jürgen : Artikulationen. Historische Anthropologie der Sprache.
Frankfurt/M.1998. تقاطيع (مفاصل). الأناسة التاريخية للغة
8-Tarabant. Jürgen : Mthridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprac -
denkens. München 2003.مثرياديس في الجنة. حكايات قصيرة في الفكر اللغوي
9-Wittgenstein. Ludwig : Philosophische Untersuchungen. In : Ludwig Wi -
tgenstein : Werkausgabe. Bd.1. Frankfurt/M.1984.
بحوث فلسفية
10-Wygotski. Lew S.: Denken und Sprechen. Frankfurt/M. 1969.أن يفكر وأن
(يتكلم (الفكر والكلام بمعنى مصدري

Bild und Imagination الصورة والخيال

1-Augé، Marc: La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction، Paris 1997. حرب
(الأحلام. تمارين في «الإبداع» الأناسي (بمعنى العالم الخيالي
2-Belting، Hans : Bild und Kunst. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zei -
alter der Kunst، München 1990.
الصورة والفن.تاريخ الصورة قبل عصر الفن
3-Belting، Hans: Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft،
München 2001. أناسة الصورة. مشروعات (خطاطات أولية) لعلم الصورة
4-Boem، Gottfried (Hg.): Was is ein Bild?، München 1994.
ما الصورة ؟
5-Boeme، Gernot: Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine
Wahrnemungslehre، München 2001. الحس. دروس في الجماليات كنظرية عامة في
الإدراك الحسي
6-Bolz، Norbert: Theorie der neuen Medien، München 1990.نظرية وسائل
الإتصال الجديدة
7-Castoriadis، Cornelius: Gesellschaft als imiginäre Institution. Entwurf einer
politischen Philosophie، Frankfurt/M. 1984.
المجتمع كمؤسسة خيالية. خطاطة لفلسفة سياسية
8-Debray، Régis: Einfürung in die Mediologie. Bern u.a. 2003. مدخل إلى علم
وسائل التواصل
9-Didi-Huberman، Georges: Was wir sehen blickt uns an. Zur Metapsycho -
ogie des Bildes، München 1999. ما نراه ينظر إلينا
10-Fassler، Manfreed (Hg.) : Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität-
Wahrnemung-Ethik der Kommunikation، München 1999..كل العوالم الممكنة
الواقع والإدراك وأخلاق التواصل
11-Faulstich، Werner: Das Medium als Kult. Von den Anfängen bis zur
Spätantike (8. Jahrhundert)، Göttingen 1997.
.الوسيط التواصلي كعبادة. من البدايات إلى التاريخ القديم المتأخر
12- Faulstich، Werner: Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die M -
dienkultur der frühen Neuzeit (1400-1700)، Göttingen 1998.أدوات التواصل بين
السيادة والفزة. ثقافة وسائل الاتصال في العصر الحديث الأول
13-Flügge، Johannes: Die Entfaltung der Anschauungskraft، Heidelberg 1963.
ازدهار ملكة الحدس
14-Flusser، Vilém: Eine neue Einbildungskraft. In: Vilém Flusser: Lob der
Oberlächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien، Bensheim u.a. 1993،

S.251-331. ملكة خيال جديدة

ورد في: مدح السطحية. نحو ظاهريات وسائل الاتصال
15-Iser. Wolfgang: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspectiven literarischer Anthropologie. Frankfurt/M.1991.

المبدَع والخيالي. آفاق الأناسة الأدبية
16-Kamper. Dietmar: Zur Geschichte der Einbildungskraft. München u.a.1981. نحو تاريخ ملكة الخيال

17- Kamper. Dietmar: Zur Soziologie der Imagination. München u.a.1986.

نحو علم اجتماع الخيال
18-Kamper. Dietmar: Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie. München 1995. الحاضر المستحيل. نحو نظرية الوهم
19-de Keckhove. Derrick: Schriftgeburten. Vom Alphabet zum Computer. München 1995.ولادات الكتابة. من الأبجدية إلى الحاسوب

20-Kittler. Friedrich: Auschreibesysteme 1800-1900. München1985.أنظمة الكتابة

21-Marin. Louis: Des pouvoirs de l'image. Cosses. Paris 1993. في سلطات الصورة (ص.326)
22-Mcluhan. Marshall: The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man. Toronto 1962. مجرة جوتنبارج
23-McLuhan. Marshall: Die magischen Kanäle. Understanding Media. Dü - seldorf 1986.المسالك السحرية. فهم وسائل الاتصال
24-Mersch. Dieter: Was sich zeigt. Materialität. Präsenz. Ereignis. München 2002. ما الذي يظهر ؟ الجوهر والحضور والحدث
25-Mitchell. William J.T.: Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Re - resentation. Chicago u.a. 1994.

نظرية الصورة. محاولات في التمثل الشفوي والتمثل المرئي
26-Mollenhauer. Klaus/Wulf. Christoph (Hg.): Aisthesis/Ästhetik. Zwischen Wahrnemung und Bewusstsein. Weinheim 1996.الحس والجماليات بين الإدراك والوعي
27-Mondzain. Marie-José: Image. icône. économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris 1997. الصورة والصنم والاقتصاد المصادر البيزنطية للمخيال المعاصر
28-Panofsky. Erwin: Ikonography und Ikonologie (1939/1955). In: Ekkehard Kaemmerling (Hg.)m Ikonographie und Ikonologie. Theorien. Entwicklung. Probleme. Köln 1979. S.207-225.

وصف الصور الصمنية وعلمها
29-Pfeiffer, Karl L.: Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kultura - thropologischer Medientheorie, Frankfurt/M.1999.ما ينتسب لوسائل الاتصال وما ينتسب إلى المخيال الأبعاد الأناسية الثقافية لنظرية وسائل الاتصال
30-Sartre, Jean-Paul: Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft, Reinbek 1971.
31-Schäfer, Gerd/Wulf, Christoph (Hg.): Bild-Bilder-Bildung, Weinheim u.a. 1999. الصورو والصور والتربية
32-Seel, Martin: Ästhetik des Erscheinens, München u.a.2000. جماليات الظهور
33-Sontag, Susan: Über Fotografie, 11.Aufl. Frankfurt/M.1999.في الصورة الشمسية
34-Weibel, Peter/Rötzer, Florian: Cyberspace. Zum medialen Gesam - kunstwerk, München 1993. الفضاء السيبرنتيكي. نحو العمل الفني الكامل في وسائل الاتصال
35-Welsh, Wolfgang (Hg.): Die Aktualität des Ästhtischen, München 1993. راهنية الجمالي
36-Wulf, Christoph/Kamper, Dietmar/Gumbrecht, Hans Ulrich (Hg.): Ethik der Ästhetik, Berlin 1994.الاخلاق والجماليات

Tod und Alterität الموت والغيرية

1-Ahrens, Jörn: Selbstmord. Die Geste des illegitimen Todes, München 2001. الانتحار. إشارات (حركات) الموت غير الشرعي
2-Ariès, Philippe: Geschichte des Todes, München/Wien 1980. تاريخ الموت
3-Bahr, Hans-Dieter: Den Tod denken, München2002. التفكير في الموت
4-von Barloewen, Constantin (Hg.): Der Tod in den Weltkulturen und We - treligionen, München 1996.المت في ثقافات العالم وأديانه
5-Baudriard, Jean: Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982. التبادل الرمزي والموت
6-Enright, Dennis J. (Hg.): The Oxford Book of Death, Oxford/ Yew York 1983. كتاب اكسفورد في الموت
7-Fuchs, Werner: Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.1973. صورة الموت في المجتمع الحديث
8-Jankélévitch, Valdimir: La mort, Paris 1977. الموت
9-Landsberg, Paul Ludwig: Die Erfahrung des Todes, Frankfurt/M. 1973.

تجربة الموت
10-Macho, Thomas: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt/M. 1987. استعارات الموت. نحو منطق تجربة الحدود
11-Morin, Edgar: L'homme et la mort, Paris 1970 .
الإنسان والموت
12-Vovelle, Michel : La mort et l'Occident de 1300 à nos jours, Paris 1983.
الموت في الغرب من 1300 إلى اليوم

(327.ص)

Rück- und Ausblickتذكير بما سبق وفتح على ما يلي

1-Barret-Ducrocq,Françoise (Hg.): Quelle mondialisation ?, Paris 2002. أي عولمة ؟
2- Beck, Ulrich : Was ist Globalisierung ? Irrtümer des Globalismus-An - worten auf Globalisierung, Frankfurt/M. 1997.
ما العولمة ؟ أخطاء النزعة العولمية وأجوبة حول العولمة
3-Bohnsack, Ralf : Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden, 5.Aufl. Opladen 2003.
بحث اجتماعي يعيد البناء. مدخل إلى المناهج الكيفية
4-Denzin, Norman K/Lincoln, Yvonna S. (Hg.): Handbook of Qualitative Research, Thousand Oaks u.a.1994. مصنف تعليم للبحث الكيفي
5-Featherstone, Mike: Undoing Culture. Golbalisation, Postmodernism and Identity, London u.a. 1995. نقض الثقافة. العولمة وما بعد الحداثة والهوية
6-Flick, Uwe: Qualitative Forschung. Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften, Reinbek 1995.
البحث الكيفي. النظرية والمناهج والتطبيق في علم النفس والعلوم الاجتماعية
7-Hutchinson, John/Smith, Anthony D. (Hg.): Ethnicity, Oxford/New York 1996. العرقية
8-Münch, Richard: Globale Dynamik, locale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft, Frankfurt/M. 1998.
الحركية العولمية وعوالم الحياة المحلية. السبيل الصعبة في المجتمع العالمي
9-Ricoeur, Paul: Das Selbst als ein Anderer, München 1996.الذات كآخر
10-Stenou, Katérian (Hg.) : UNESCO : Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité cuturelle. Commentaires et propositions, Série Diversité c - truelle N°2, Paris 2003.
الإعلان العالمي لليونسكو حول التنوع الثقافي. تعليقات واقتراحات. سلسلة التنوع الثقافي عدد 2

(329)

باريس 2003.
11-Todorov. Tzvetan : Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer all - meinen Anthropologie. Berlin 1996.

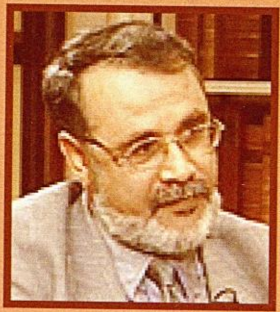
مغامرة العيش معا. محاولة في أناسة عامة.

12-Weingart. Peter : Interdisziplinarität-der paradoxe Diskurs. In : Ethik und Sozialwissenschaften. 8 (1997) 4. S.521-529.

خطاب تعاون الاختصاصات وخطاب المفارقات

Personenregister ثبت الأعلام

Sachregister ثبت الموضوعات



المترجم أبويعرب المرزوقي

أستاذ دكتور في الفلسفة اليونانية والعربية بالجامعة التونسية وبالجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا سابقا. له عدة مؤلفات بالعربية والفرنسية. ترجم عن الفرنسية كتاب مصادر الفلسفة العربية لبيار دوهام (نشر بيت الحكمة ودار الفكر المعاصر) وعن الإنجليزية كتاب بسيط المنطق لكواين (نشر دار الطليعة) وعن الألمانية كتاب إشكالية التأسيس وعقلانية الفلسفة لادموندس أبسالون (نشر المتوسطية ومؤسسة محمد بن راشد) مع الكثير من المقالات عن الألمانية في الكلام والتصوف والفلسفة لماكس هورتون وفي فلسفة العلوم والفن لأرنست كسيرر.

علم الأناسة

التاريخ والثقافة والفلسفة

علم الأناسة : التاريخ والثقافة والفلسفة

يركز الكتاب خاصة على دراسات الأناسة الحديثة (الأنثروبولوجيا) من ناحيتين: بالإضافة إلى تحليل تكوينيات الإنسان الطبيعية والثقافية وتأويلاتها الفلسفية يعالج الكتاب إشكالية خلقية حول شروط التعارف بين البشر مبينا كيف تخلص الفكر الغربي الحديث بالتدريج من المركزية الذاتية والشروع في التواصل مع الحضارات الأخرى من أجل حماية العالم من الأخطار الناتجة عن العولمة والصراع من أجل الموارد التي تناقصت بسبب التبذير وتزايد السكان. كما يعالج إشكالية معرفية حول شروط التعاون بين الاختصاصات وكيف تمكن الفكر المعاصر بالتدريج وبفضل مناهج التحليل والفهم من تجاوز العلموية والوضعانية والانتقال إلى تعدد الاختصاصات وتجاوز حدودها للعمل العلمي الذي يرى ما كانت المنهجية العلموية تستثنيه من المعرفة العلمية مثل الأديان والمعتقدات والذهنيات والحياة اليومية في كل الثقافات.

ISBN:9789973889904

9 789973 889904

الدار المتوسطية للنشر
MEDITERRANEAN PUBLISHER

كلمة
KALIMA

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة